

مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي

تأليف

د/ حمد بن عبد الرحمن الجنيدل

المجلد الأول

الناشر
شركة العبيكان للطباعة والنشر
١٤٠٦هـ



مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي

تأليف

د/ حمد بن عبد الرحمن الجنيدل

المجلد الأول

الناشر
شركة العبيكان للطباعة والنشر
١٤٠٦هـ



مقـــدمـــة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، وبعد :

فإن الاقتصاد الإسلامي هذا الفرع من فروع المعرفة الإسلامية، هذا الفرع الكبير جداً والذي عليه تقوم الإنسانية كلها لأنه يتحدث عن المال وكيفية كسبه وكيفية صرفه وهذا هو موضوع الاقتصاد الإسلامي.

من أجل هذا اتجهت إلى محاولة متواضعة لاسيما بعد أن كتبت رسالة الماجستير منذ عشر سنوات تقريبا عن فرع من فروع هذا العلم وهي في موضوع « **الملكية الفردية في الإسلام** »[1] فأحسست فعلا أثناء كتابتي أن الاقتصاد الإسلامي في حاجة إلى التخصص ومن أكثر العلماء الذين لهم اهتمام بالدراسات الإسلامية الاقتصادية.

إن الاقتصاد الإسلامي اليوم في حاجة فعلا إلى الأقلام المؤمنة المتقية لله التي تستطيع أن تعطي الرأي الشرعي السليم المبني على منهج قويم هو منهج الشريعة الإسلامية فلا يجوز بأي حال أن نحيد عنها في كتاباتنا الشرعية إذ معنى ذلك أننا ننحرف بالكتابة إلى اتجاهات أخرى تبعد بنا عن المقصود بالمسلم حين يخط قلمه كتابة ما.

هذه مني مساهمة متواضعة أضعها أمام العلماء والمفكرين في العالم الإسلامي وغير الإسلامي من المهتمين بالدراسات الاقتصادية الإسلامية، وقد اخترت موضوعا لا ينتهي أبدا مجال القول فيه اذ أن مناهج الباحثين تختلف من حيث التطبيق والاجتهاد وتتفق من حيث الاصول والمنبع الذي تؤخذ منه لاسيما اذا صلحت النية على محاولته ابداء كلمة الحق المبنية على الخلفية الشرعية.

---

(١) طبعت هذه الرسالة في القاهرة، نشر عالم الكتب، عام ١٤٠٠ هـ.ثم طبعت الطبعة الثانية في بيروت عام ١٤٠٣ هـ طبعتها مؤسسة الرسالة.

إنني أعتقد أن لكل مفكر أن يبدي رأيه وله أن يتجه كما يشاء، إلا أنه يجب أن يتقيد بخط إسلامي ومدرك شرعي إذا أراد أن يسمى ما يكتبه اقتصاداً إسلامياً.

إن الباحثين في جميع العصور في الدراسات الاقتصادية حاولوا، وقد وفق بعضهم ولم **يَخْلُ** البعض الآخر من التوفيق ومقياس ذلك هو قربهم أو بعدهم عن المنهج الشرعي السليم.

إن الباحثين في أي علم من العلوم الإسلامية يتفقون دائماً على أن المصادر الشرعية هي الأساس الأول لدراستهم، فبهذا يكون من نافلة القول أن نعلن الآن أن بحثا لا يستقي من الكتاب والسنة والمصادر الشرعية الأخرى لايكون إسلاميا وذلك لخلوه من أهم عناصر البحث وهو محدوديته بالمدركات الشرعية.

وعندما يكتب الباحث بحثه دون نظر إلى روح الشريعة وأهدافها فقد أبعد النجعة، وسمّ بحثه ما شئت إلا أن يكون بحثاً إسلامياً .

لقد اخترت أن يكون موضوع رسالتي للدكتوراه والمقدمة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض (قسم الفقه بكلية الشريعة) أقول اخترت أن يكون الموضوع « **مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي** » مع علمي بأن هذا الموضوع يحتاج إلى مجامع علمية كاملة تتوفر عليه عدة سنوات لفهرسة الباحثين وقراءة ما كتبوه في جميع العصور ومن ثم إبداء الرأي نحو ما كتبوه واستخراج منهج كل باحث على ضوء هذه الدراسات، وهذا الجهد يستغرق سنوات عديدة، ففي كل يوم يجد باحثون، وتستمر الأقلام تكتب، وبهذا نصل إلى أن موضوعاً كهذا الموضوع لانهاية له أبداً، طالما وجد باحث ووجدت فكرة جديدة، ولن ينتهي الباحثون، ولن تفقد الفكرة الجديدة.

ومع ذلك فقد أردت من اختياري لهذا الموضوع أن أحاول إلقاء أضواء كافية متعمقة أحياناً وخاطفة أخرى، على نماذج من الباحثين الذين يمثلون في أغلبهم الخط الفكري الإسلامي في كل عصر تطرقت إليه .

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هناك منهجاً معيناً في الدراسات الاقتصادية الإسلامية يلتزم به الباحثون في الاقتصاد الإسلامي حين توصف حلوله

الاقتصادية بأنها إسلامية، ذلك المنهج هو الالتزام بالأدلة الشرعية بحيث لا يستقى أحكامه إلا من واقع النص القرآني والسنة النبوية الشريفة والطرق الشرعية الأخرى المقررة.

وقد أشرت في رسالتي ـ ولاسيما في مقدمات الفصول وفي مهمة الباحث الذي عقدت له فصلاً مستقلاً ـ أنه يجب الالتزام بالمصادر الشرعية، وأن الباحث في الاقتصاد الإسلامي ليس حراً كأي باحث في الاقتصاديات الأخرى، إذ هو محكوم بأدلة شرعية يأخذ منها ويستقي، فهو محكوم بمبادئ لا يجوز له الحيدة عنها، وهو بعد ذلك له أن يجتهد كما يشاء في الفروع والأنظمة المتفرعة عن المبادئ.

هذه الدراسة التي أقدمها هي جهد سنوات، فتشت أغلب المصادر، وراجعت مرات كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وعشت فترة طيبة مع العلماء قديمهم وحديثهم، ولا أقول إنني تعبت في هذا البحث، ذلك لأن متابعة الاستفادة تجعلني لا أشعر أبداً أنني أبذل أي جهد يذكر، ثم أين ما بذلته من جهد متواضع مع ما بذله غيري ممن سبقني من علمائنا السابقين الذين أسهروا ليلهم، وقضوا سحابة نهارهم في البحث والدراسة والتحقيق.

ولايزال الاقتصاد الإسلامي بحاجة إلى مزيد من البحث ولعل رسالتي هذه تفتح بعض الأبواب، وتعطي فكرة ينطلق منها الباحثون من العلم ليكتبوا بما منحهم الله من ذهن ثاقب وفكر سيال.

إن رسالتي هذه ـ إن صح لي أن أتحدث عنها ـ فهرساً متواضعاً لبعض الأفكار الاقتصادية، وعرضًا لعدة من أسماء الباحثين في الاقتصاد الإسلامي.

إن الباحث في الاقتصاد الإسلامي اليوم، لديه الكثير والكثير جداً من الدراسات الاقتصادية الجديدة، التي لاتزال بحاجة إلى إبداء الرأي الاقتصادي الإسلامي السليم، ولا أبالغ إذا قلت إن الباحث اليوم يخطئ إذا انصرف إلى ماكتبه السابقون وتفرغ له وترك مشكلات العصر الاقتصادية دون بحث لها، إنه بهذا يغير المنهج الذي يجب أن يسار عليه.

فالإمام ابن تيمية مثلاً كتب الكثير والكثير من مشكلات عصره وأعطى لها

حلا واستمر طول حياته إماماً مجاهداً، ولو استقصى باحث فهرسة ما كتبه ابن تيمية لوجد أن نسبة كبيرة كانت من المشاكل القائمة في عصره في جميع فروع المعرفة الإسلامية؛ من عقائد وعبادات ومعاملات وأحوال شخصية. إنه بهذا يثري عصره بكل ما في هذه الكلمة من معنى .

أريد من الباحث أن يكون ابن عصره، فقد سبقنا علماؤنا إلى ذلك كما قلت كابن تيمية وقبله السلف الصالح وبعد ابن تيمية ابن عابدين وبعدهم علماؤنا المصلحون كأبي الأعلى المودودي وابن عبد الوهاب وابن سعدي وغيرهم من هؤلاء العلماء الذين يعيشون أحداث عصرهم، وليس معنى ذلك أنني أدعو إلى إهمال الماضي ونعتبره تاريخاً يقرأ فقط، بل أريد أن آخذ من الماضي الاقتصادي عبرة وأهتم بكل ما أملك من ملكة بمشكلات العصر الحديثة في كل وقت.

لقد كتب ابن خلدون في تاريخه قرابة ألفي صفحة أو قرابة ثلث كتابه عن البربر، وهو الذي عاش في عصرهم وعرف أسرارهم، فكان تاريخه وثيقة لايزال التاريخ يحفظها له، وتعتبر المرجع الأول فيها فهو شاهد عصره، وابن طيفور البغدادي كتب تاريخ بغداد ولكنه خص عهد المأمون بجزء كبير مفيد، هو أيضاً مرجع جيد لعصر المأمون؛ ذلك لأنه عاش في عصره وحضارته.

هكذا يكون الباحث في كل عصر، وأرى أن المشكلات الاقتصادية في عصرنا هذا جديرة بالتفرغ من الباحثين المسلمين الذين لهم ملكة واستطاعة، ومع ذلك فإن فكرتي هذه مهما كانت لها مبرراتها فإن الكشف عن تاريخنا الاقتصادي الإسلامي ضروري أيضاً بل هو خير مساعد للمقارنة واستيفاء البحوث ومقارنتها بما يحصل في هذا العصر، إذن فالكتابة للاقتصاد الإسلامي في هذا العصر مجردة من الرجوع إلى المصادر الشرعية ومن المقارنة للرأي السابق تكون كتابة قاصرة.

إنني أدعو في مقدمة بحثي هذا إلى اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي، ممن يملك أن يعطي الرأي الشرعي المبني على الخبرة الاقتصادية الفنية، ولن يكون هذا إلا بالتمكن من هاتين الخبرتين؛ الخبرة الشرعية والخبرة الاقتصادية الفنية، ولعله بذلك أن توجد المدرسة الاقتصادية الإسلامية، وقد وجدت بالفعل في الزمن الأول لكن يجب استمرار هذه المدرسة بمتابعة البحوث

وإعطاء الرأي في كل جديد من حياتنا الاقتصادية.

ولا أدعي أبداً أن ما عرضته في هذه الرسالة هو الرأي الأول أو الصحيح، فقد بقي رأى العلماء والمفكرين فيما كتبته وفيما كتبه غيري ممن عرضتهم في هذه الرسالة. وثقتي بالله قوية من أن الباحثين يقرأون كل ما يكتب في هذا الفرع من آراء، فالرأي الجيد يضيفونه رصيداً إلى معرفتهم، والرأي الآخر يقومونه ويعيدونه إلى جادة الصواب.

لقد التزمت في رسالتي اتباع الحق بدليله ما أمكنني ذلك، دون التمذهب بمذهب معين، فرسالتي هذه ليس فيها مجال لذلك، إذ أنها تعرض نماذج من الباحثين من جميع المذاهب دون النظر إلى انتسابهم إلى مذهب معين كالحنفي والشافعي والحنبلي والمالكي، فقد طوفت قليلاً في الفقه الحنفي وأشرت إلى الفقه الشافعي وفتشت كثيراً في الفقه الحنبلي ولم أدع مطالعة الفقه المالكي، وكانت لي جلسة مع الفقه الظاهري، وإلمامة قصيرة بالفقه الشيعي، وأغلب المذاهب الإسلامية الأخرى، وهكذا كان سلفنا الأول لا يتقيدون بمذهب أو برأي معين وإنما يتبعون الدليل الأقوى، وقد كتبت في تاريخ التشريع شيئاً من اتجاههم إلى هذا، فقد ورد عن الإمام الشافعي (رضي الله عنه) قوله : إذا صح الحديث فهو مذهبي، وقد نهى الإمام أحمد عن التقليد لكل من يستطيع أن يتوصل إلى الحكم الشرعي من أدلته.

وهكذا سلكنا طريقهم لا لأننا من أهل الاجتهاد....، لكننا نقول إن في اختيارنا ومحاولاتنا للأدلة وترجيحها مكانة وأهمية تعطينا فسحة أن نبدي الرأي الذي نظنه أسعد بالدليل.

سيجد الباحث في رسالتي هذه أكثر الأفكار الاقتصادية مبثوثة، وقد تعمدت ذلك عند اختيار النماذج للباحثين حتى أعطي مساحة جيدة للاقتصاد الإسلامي، فإنني وإن لم أكتبه من ألفه إلى يائه وهذا أمر ومطلب صعب، فقد تركت أقلام العلماء بمختلف المناهج تكتبه وكل عالم له رأيه ودليله، محاولاً التعقيب عليهم وإلقاء الأضواء على مختلف اجتهاداتهم الاقتصادية.

وقد عرضت في الباب الأول أصول الفقه الإسلامي وذلك من زاوية جديدة لم تحظ بعناية أحد، ألا وهي الزاوية الاقتصادية، وعلى اعتبار أن الباحث في

الاقتصاد الإسلامي ـ كما قلنا ـ لابد أن يلتزم بهذه المدارك الشرعية، وحاولت مع ذلك الاختصار ما أمكن في عرض هذه الأدلة، وتلمست نماذج من الاقتصاد الإسلامي استدل بها العلماء وبنوا رأيهم على هذا المدرك الشرعي أو ذاك.

وهذه محاولة مني فقط تفتح الباب لمن يكتب أصول الفقه وتطبيقه على الدراسات الاقتصادية الإسلامية.

وخصصت الباب الثاني لعرض الاقتصاد الإسلامي من خلال بعض شخصيات الاقتصاد الإسلامي وأعلامه، وقد حاولت الاختيار ما أمكنني ذلك للشخصيات المهمة التي أثرت المكتبة الاقتصادية الإسلامية بكتاباتها، ولا تزال ـ مع الأسف ـ متفرقة ضمن كتبهم الفقهية وتحتاج إلى الجهود التي تنتظرها من الباحثين ليعرضوها للمسلمين والقراء والباحثين عرضاً جديداً يستفيدون منه.

ولا يعني هذا بالضرورة أن في أبحاثهم قصوراً ولكن وجودها بين بطون الكتب الفقهية وغيرها، يجعل من الصعب على الباحث العثور عليها إلا بعد لأي ومشقة.

فلهذا تأتي فكرة الدعوة إلى فهرسة ماكتب في الاقتصاد الإسلامي ضمن كتب التفسير والحديث والفقه وغيرها من العلوم الإسلامية، والتي كانت تكتب تحت باب المعاملات والزكاة والجهاد والديات والكفارات وما أشبه ذلك من الأبواب الفقهية الواسعة، التي اختلطت فيها البحوث الاقتصادية والمالية في الشريعة الإسلامية مع البحوث الأخرى.

خصصت الباب الثاني لهذه الشخصيات، وقد رأيت بعد أن أنهيت بحثي أن أضيف إلى كل عصر عدة من الشخصيات بدراسة قصيرة موجزة... وهذه فكرة من أستاذي **الدكتور الفنجري** حفظه الله حتى يسعد القارىء برجال وباحثين آخرين، ولنبين ما لهم من حق علينا.

وإن هذه الدراسات الموجزة لمناهج بعض الباحثين، لا تشكل إلا مساحة بسيطة من هذا الباب الذي خصصته لدراسة نماذج معينة تعبر عن الفكر الاقتصادي الإسلامي في مختلف الأزمنة والأمكنة.

وإنني كنت أختار أحياناً نموذجاً وأعيد نفس العنوان عند شخصية أخرى

كدراستي للنقدين مثلاً، فقد عرضت لها عند الإمام الغزالي رحمه الله، ثم عرضت لها مرة أخرى عند الإمام ابن عابدين.

ولكن كل من زاويته الخاصة، وللوقوف على وجهة نظر كل منهما في ذات القضية الاقتصادية الواحدة، وقد يكون اختياري أحيانا لأنني أرى هذا العالم أعطى نفساً طويلاً في هذا النموذج أكثر من غيره.

هذا وإذا كنت أطلت الكلام عن منهج الإمام الغزالي وما يتصل بقضية التصوّف، فلأنني أرى أنها قضية هامة ولها أثرها في صرف الناس عن الحياة الاقتصادية،التي هي أساس تنمية المجتمعات وعدم اللجوء إلى الآخرين والتخاذل والتكاسل والتواكل، وبالمقابل ضربت المثل بابن تيمية فإنه مع زهده المعروف لم يمنعه ذلك من الإسهام بكل إمكانياته الفكرية وبسيفه مجاهداً في سبيل الله حتى أصبح نموذجاً حيّا لعالم المسلم العامل .

هذا بعض ما أردت قوله في هذه المقدمة وما نقص منها، فلعل في المقدمات الأخرى التي تسبق الفصول إن شاء الله ما يفي بالمطلوب.

وإنني في النهاية أنسب الفضل لله جل وعلا في إتمام هذه الرسالة ثم لأستاذي العالم الفاضل ـ ولا أزكيه على الله ـ حيث منحني من علمه الجم وتواضعه وجهده مع كثرة مشاغله ذلكم هو الأستاذ الدكتور محمد شوقي الفنجري حفظه الله وجزاه عني خيراً، وكذلك أشيد بأستاذي المرحوم الدكتور عيسى عبده إبراهيم أستاذ الاقتصاد الإسلامي الذي لم يقصر في توجيهي وتنبيهي إلى وجوب التزام منهج السلف الصالح في كل كلمة أكتبها، فإليهما وإلى كل من ساهم معي في هذه الرسالة لاسيما الأستاذ فتحي كامل إبراهيم الذي كان خير معين لي في تجهيز الرسالة والفهرسة فنشكره جزيل الشكر وخالص الوفاء سائلاً المولى القدير أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم والله المستعان وعليه الاتكال وصلى الله على محمد وآله وسلم.

الباحث

د. حمد الجنيدل

التمهيد



المبحث الأول

التعريف بالاقتصاد الإسلامي

قبل أن نعرف الاقتصاد الإسلامي نذكر كلمة موجزة عن تعريف الاقتصاد لنصل إلى تعريف للاقتصاد الإسلامي ثم بيان خصائصه وذلك من خلال ثلاثة فروع على الوجه التالي :

الفرع الأول : تعريف الاقتصاد

الفرع الثاني : تعريف الاقتصاد الإسلامي

الفرع الثالث : خصائص الاقتصاد الإسلامي

الفـرع الأول

تعريـف الاقتصـــاد

أولاً ـ مصطلح الاقتصـــاد :

الاقتصاد ـ كلمة مشتقة من لفظ اغريقي معناه تدبير أمور البيت بحيث يشترك أفراده القادرون في إنتاج الطيبات الاقتصادية[1] والقيام بالخدمات، ويشترك جميع أفراده بالتمتع بما يحوزونه.

---

(١) درج الاقتصاديون على تقسيم الطيبات التي يحتاج إليها الإنسان إلى نوعين : طيبات حرة، وطيبات اقتصادية. فالطيبات الحرة أو ما يعرف باسم السلع والخدمات غير الاقتصادية، هي تلك التي يحصل عليها الإنسان في أي أرض وتحت أي سماء دون مقابل كالهواء والماء وأشعة الشمس وما شابه ذلك، فهذه الخدمات لا تتحكم فيها التكنولوجيا ولكنها من مشيئة الخالق، وهذه الطيبات تتسم بالوفرة. أما الطيبات الاقتصادية فهي التي لابد لوجودها من قيام الانسان في عمله حسب قدراته الذهنية والجسمية والعلمية والفنية، فإذا أراد تنقيص مسافة بين نقطتين جغرافيتين فلابد له من استعمال وسائل المواصلات المتقدمة واختراع ما هو أسرع للوصول لهاتين النقطتين في أقرب وقت وننبه إلى أن الطيبات الاقتصادية تعتمد على الطيبات الحرة كالهواء والمناخ، فمهما تقدمت التكنولوجيا وازداد إنتاج عنصر العمل فإن الإنتاج لن يوجد مالم تكن الطيبات أو الموارد الحرة في حالة ملائمة، وهذه الطيبات تتسم بالندرة النسبية.

« ثم توسع الناس في مدلول البيت حتى أطلق على الجماعة التي تحكمها دولة واحدة، وعليه فلم يعد المقصود من كلمة اقتصاد المعنى اللغوي وهو التوفير، **ولا معنى المال فحسب، وإنا المقصود المعنى الاصطلاحي لمسمى** معين وهو تدبير شئون المال، إما بتكثيره وتأمين إيجاده، وإما بكيفية توزيعه »[1].

ولو شئنا تصفح كلمة اقتصاد في مختلف المصادر لوجدنا أنه :

أ ـ **في القرآن** : لم ترد كلمة اقتصاد في مصطلحه الحديث، بل وردت بعدة صور إذ جاءت : (١) بلفظ المصدر في قوله تعالى ﴿ **وعلى الله قصد السبيل** ﴾[2].

(٢) ووردت بلفظ اسم الفاعل في ثلاث آيات هي قوله تعالى ﴿ **فمنهم مقتصد** ﴾[3] وقوله تعالى ﴿ **وسفراً قاصداً** ﴾[4] وقوله تعالى ﴿ **ومنهم مقتصد** ﴾[5].

(٣) وردت بصيغة الأمر في قوله تعالى ﴿ **واقصد في مشيك** ﴾[6]. والمعنى الذي دارت حوله هذه الكلمات الاعتدال والمنزلة بين المنزلتين؛ منزلة الافراط ومنزلة التفريط. وفسرت هذا آية الوسطية وهي قوله تعالى ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً** ﴾[7].

ب ـ **في السنّة** : جاءت أيضا بألفاظ متعددة نختار منها حديث « ما عال من اقتصد »[8] وحديث « الاقتصاد في النفقة نصف المعيشة »[9].

---

(١) الاقتصاد الإسلامي في ضوء الشريعة الإسلامية للدكتور محمود بابللي، مطبعة المدينة بالرياض، الطبعة الثانية ص ١٥ وما بعدها. سنة ١٩٧٦م.

(٢) سورة النحل الآية ٩.

(٣) سورة لقمان الآية ٣٢.

(٤) سورة التوبة الآية ٤٢.

(٥) سورة فاطر الآية ٣٢.

(٦) سورة لقمان الآية ١٩.

(٧) سورة البقرة الآية ١٤٣.

(٨) كشف الخفاء للعجلوني حيث قال رواه الطبراني في المعجم الصغير ج ٢ ص ٢٤٢ طبع مؤسسة الرسالة ـ بيروت سنة ١٣٩٩ هـ.

(٩) رواه البيهقي في السنن الكبرى وضعفه ـ انظر كشف الخفاء للعجلوني مصدر سابق ص ١٧٩ جـ ١.

جـ ـ عند الصحابة : وردت أيضا بألفاظ متعددة، فقد ورد نص عن عثمان بن عفان رضي الله عنه حين خاطب أبا ذر عند نفيه للربذة[1] يقول فيه « يا أبا ذر عليّ أن أقضي وآخذ ما عليّ من الرعية، ولا أجبرهم على الزهد، وأن أدعوهم الى الاجتهاد والاقتصاد »[2]. ووصف صحابة رسول الله ﷺ صلاته عليه السلام بأنها (قصد)[3]، ووصفوا خلقته ومحياه بأنه كان أبيض قصدا[4].

د ـ في كتب اللغة : فيقول الجوهري[5] في الصحاح « يقال فلان مقتصد في النفقة، والقصد العدل، والقصد بين الإسراف والتقتير »[6]. ويقول الراغب الأصفهاني[7] عند قوله تعالى ﴿ **والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا** ﴾[8] والى هذا النحو من الاقتصاد أشار بقوله : ﴿ **والذين إذا انفقوا**.. الآية ﴾ وهو النوع الأول من أنواع الاقتصاد وهو الاستقامة على الطريق[9].

والفيروزا بادى[10] صاحب القاموس يوضح النوع الثاني لكلمة اقتصاد وهو الاتجاه والأم ـ بفتح الهمزة ـ حيث يقول « القصد : الأم، والقصد استقامة

---

(١) موضع قرب المدينة المنورة بعدة كليوات.

(٢) الامام الطبري تاريخ الرسل والملوك جـ ٤ ص ٢٨٤.

(٣) المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي تأليف عدة من المستشرقين جـ ٥ ص ٣٩٦. نشر بيروت ـ عن طبعة بريل بليدن سنة ١٩٦٥.

(٤) نفس المرجع السابق جـ ٥ ص ٣٩٦.

(٥) أبو النصر إسماعيل بن حماد الجوهري مؤلف كتاب صحاح اللغة، يعده العلماء بمنزلة صحيح البخاري بالنسبة لعلم اللغة توفى سنة ٣٩٤ هـ ولم يعرف تاريخ ميلاده.

(٦) جـ ٥ ص ٢٢ نشر دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٧ هـ.

(٧) هو الإمام الحسين بن محمد الأصفهاني أديب لغوي فقيه عاش ببغداد ألف كتباً عديدة في التفسير والادب والبلاغة واللغة وأشهرها المفردات في غريب القرآن، محاضرات الراغب، توفى سنة ٥٠٢ هـ (انظر ترجمته مقدمة كتابه المفردات ص ٢ ـ ٧ وما بعدها).

(٨) سورة الفرقان الآية ٦٧.

(٩) المفردات في غريب القرآن ص ٤٠٤ نشر الحلبي سنة ١٣٨١.

(١٠) محمد بن يعقوب الفيروز ابادي مؤلف كتاب القاموس في اللغة وغيره من المؤلفات شافعي المذهب تولى القضاء بزبيد وله رحلات واسعة للحجاز كتب فيها كتابه الشهير المغانم المطابة في تاريخ طابة أي المدينة المنورة وتوفى في زبيد سنة ٨١٧ هـ (انظر ترجمته في كتاب الضوء اللامع للسخاوي جـ ١٠ ص ٧٩، وولد سنة ٧٢٩ هـ).

الطريق »[1]، وهذا شاعر عربي أموي يمدح غلاماً له حيث يقول[2] :

ومنفـــق مشفـــق اذا اســـــــرفت وبـذرت فهـو مقتصـد

هـ ـ عند علماء المسلمين : استمروا بسليقتهم اللغوية فألفوا كتبهم في كل فن مستعملين أحيانا هذه الكلمة بداية وعلامة لكتبهم كدليل على الاعتدال فيما هدفوا إليه من تأليف... فالإمام الغزالي سمى أحد كتبه « الاقتصاد في الاعتقاد »، والإمام أبو عمرو الداني[3] سمى أحد كتبه « الاقتصاد في رسم المصحف ».

و ـ عند علماء الاقتصاد المسلمين : علم الاقتصاد كغيره من العلوم التي أنشئت حديثا مستقلة بنفسها، متميزة عن غيرها في مناهج البحث العلمي، ووسائل الدراسة، ويعني هذا أن علم الاقتصاد كان قبلا كغيره من العلوم مختلطاً بعديد من العلوم والمعارف التي كان يعالجها العالم أو المفكر، ويتلقاها الدارسون ضمن علم آخر من العلوم.

وإننا لنجد لهذا العلم قبل استقلاله إشارات ومعالجات ربما وردت في الدراسات الفلسفية والتاريخية والرياضية على الوجه الذي نلمحه في مقدمة ابن خلدون وكتب الفارابي وابن سينا والغزالي.

كما نجد أيضا في كتابات بعض الأقدمين إشارات متفرقة عن بعض القضايا الاقتصادية التي أصبحت تشكل جزءاً من علم الاقتصاد كإشارات البيروني والطوسي[4] ونحوهما التي عمقها دارسو الاقتصاد بعد ذلك بعد استقلاله

---

(١) القاموس المحيط جـ ٢ ص ٣٤٠ نشر الحلبي ١٣٧١ هـ.

(٢) انظر آدم ميتز في كتابه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة عبد الهادي أبو ريده نشر دار الكتاب العربي طبعة رابعة سنة ١٣٨٧ هـ ص ٣٠٩ جـ ١.

(٣) هو أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني الأموي ولد بقرطبة عام ٣٧١ هـ ورحل إلى القيروان ومصر ومكة واستقر أخيرا بدانية له شهرة في المؤلفات في علوم القراءات والتفسير وأشهرها الطبقات، المقنع في القراءات توفي سنة ٤٤٤ هـ (مقدمة كتاب طبقات الحفاظ ص ٦).

(٤) محمد بن الحسن الطوسي إمام مفسر فقيه الشيعة في عصره انتقل من خراسان إلى بغداد وأقام بها أربعين سنة ورحل إلى النجف فتوفي بها، أحرقت كتبه عدة مرات بمحضر من الناس، له مؤلفات كثيرة منها كتاب الاقتصاد مخطوط، والفصول في الأصول وفهرست كتب الشيعة، ولد سنة ٣٨٥، وتوفي سنة ٤٦٠ هـ (الأعلام للزركلي) مع مصادره جـ ٦ ص ٣١٥.

كعلم له بنيانه النظري المتكامل.

« ومع ذلك ما كانت لتشكل هذه الأفكار بحوثا مستقلة لنستطيع بتجميع بعضها إلى بعض أن نصل إلى بناء علم الاقتصاد ».[1]

ز ـ عند علماء الاقتصاد الوضعيين : يرى بعضهم « أن الاقتصاد يدرس ما يتعلق بالنشاط الإنساني المؤدي إلى خلق المنافع أو زيادتها مستهدفا وراء ذلك إشباع أكبر قدر ممكن من حاجاتنا المتعددة »[2]، بينما يرى البعض الآخر أن الاقتصاد : « علم اجتماعي يدرس الإنسان ذا الارادة ويهدف إلى دراسة العلاقة بين الحاجات المتعددة والموارد المتعددة والموارد المحدودة بغرض تحقيق أكبر قدر ممكن من إشباع الحاجات عن طريق الاستخدام الكفء للموارد المتاحة من العمل على إنمائها بأقصى طاقة ممكنة »[3].

وعرفه الاقتصادي ماريشال[4] بأنه « العلم الذي يدرس تصرفات الفرد في نطاق أعمال حياته اليومية، وانه يتناول ذلك الجزء من حياة الإنسان الذي يتصل بكيفية حصوله على الدخل وكيفية استخدامه لهذا الدخل ».

وأما آدم سميث[5] فيرى « أن الاقتصاد هو علم الثروة أو هو العلم الذي يختص بدراسة وسائل إغناء الأمم مع التركيز بصفة خاصة على الأسباب المادية

---

(١) المدخل للنظرية الاقتصادية الإسلامية للدكتور أحمد النجار بتصرف ص ٢٣ نشر دار الفكر بالقاهرة الطبعة الثانية سنة ١٣٩٤ هـ.

(٢) د. محمد حلمي مراد في كتابه : أصول الاقتصاد الجزء الأول ص ٢٣ طبع نهضة مصر سنة ١٩٦١ م الطبعة الثانية.

(٣) د. مصطفى السعيد في كتاب مبادئ الاقتصاد جـ ١ ص ١٦٩.

(٤) ماريشال الفرد/ولد سنة ١٨٤٢م وتوفي سنة ١٩٢٤م اقتصادي انجليزي له آراء في الاقتصاد وألف كتابه مبادئ علم الاقتصاد ووضع فيه أسس المدرسة الاقتصادية الجديدة وأشهر نظرياته نظرية الثمن والنفقة والتوزيع (الموسوعة الميسرة ص ١٦١٥).

(٥) آدم سميث من كبار المفكرين الاقتصاديين اسكتلندي الاصل نشر أهم كتاب له اسمه ثروة الأمم سنة ١٧٧٦م ويعتبر أساس علم الاقتصاد الحديث أثّر في من بعده وسمي أبا الاقتصاد وهو يتبع المدرسة التقليدية التي من أهم اقطابها مالتوس وجون ستيوارت مل ولد سنة ١٧٢٣م (وتوفي سنة ١٧٩٠م).

للرفاهية كالانتاج الصناعي أو الزراعي[1] ».

ح ـ ونرى أن لعلم الاقتصاد عدة تعريفات كلها تدور حول النشاط الإنساني في أموره المادية. ويمكن تعريف الاقتصاد بأنه « العلم الذي يبحث محاولة إشباع الحاجات المادية بكل وسيلة ممكنة متاحة بأقل وقت ممكن[2] ».

ثانيا ـ الفكر الاقتصادي :

« بدأت الآراء الاقتصادية منذ القدم مع الإنسان ومشكلاته، والمتتبع للحضارات القديمة كالحضارة المصرية والآشورية والبابلية ثم عند الاغريق والرومان يجد لدى قادتهم الكثير من الأفكار الاقتصادية، ولكنها لا تعدو آراء متفرقة في مسائل خاصة بمثابة البحث في الموضوعات الأخلاقية أو السياسية أو الدينية باعتبارهم مصلحين اجتماعيين »[3].

ونلقي ضوءاً على بعض الأفكار الاقتصادية لدى بعض الشعوب القديمة والعصور الوسطى[4] لنصل إلى العصر الحديث.

أ ـ ففي العصور القديمة :

أولا ـ عند الاغريق ـ كان النشاط الاقتصادي محدودا جدا وكانت المشكلات التي يثيرها هذا النشاط قليلة الأهمية بحيث لم يتناولها الفلاسفة والمفكرون الاغريقيون إلا بصورة عرضية ذات اعتبارات غير اقتصادية، ولذلك تعرض الفلاسفة للمشكلات الاقتصادية لا كفرع مستقل من فروع المعرفة الإنسانية، بل كأبحاث مرتبطة ارتباطا عضويا بالفلسفة والسياسة والأخلاق. ويرى بعض المعاصرين أن هذه الدراسة غير المتخصصة « جاءت نتيجة لاحتكار الشعب اليوناني للنشاطات الاقتصادية التي كان يتولاها العبيد، وأن المجتمع

(١ ، ٢) نقلا عن د. أحمد العسال وزميله في كتابهما النظام الاقتصادي في الإسلام ص ٦.

(٣) د. محمد حلمي مراد : أصول الاقتصاد جـ ١ ص ٩٥ مصدر سابق، د. محمد شوقي الفنجري المدخل للاقتصاد الإسلامي جـ ١ ص ٤٤ طبع القاهرة سنة ١٩٧١.

(٤) يطلق مصطلح العصور الوسطى في أوربا على الفترة الواقعة بين سقوط روما في أيدي القبائل الجرمانية في القرن الخامس بعد الميلاد وبين عصر النهضة الذي أعقب سقوط القسطنطينية في يد الاتراك في منتصف القرن الخامس عشر الميلادي (د. محمد حلمي مراد أصول الاقتصاد ص ٦١).

اليوناني سما بنفسه إلى مجتمع أعلى من السعي المادي كالتأملات الفلسفية أو الاهتمامات السياسية »[1]. ولما كانت النشاطات الاقتصادية من مشاغل الحياة الدنيا فهي لا تستحق منهم التفاتة متخصصة لأنهم فضلوا المضاربات الفكرية في المشكلات العقلية والأخلاقية وعدم الاهتمام بالشئون المادية الدينوية. ومع هذا نذكر فيما يلي بعض الآراء الاقتصادية عن أشهر فلاسفتهم أفلاطون وتلميذه أرسطو :

فمن آراء أفلاطون :

ألف أفلاطون كتابه الشهير المسمّى الجمهورية وضمنه أفكاراً مبعثرة يسيرة، وكانت هذه الأفكار مبشرة بالشيوعية بعد ذلك، فقد قسم الناس ثلاث طبقات :

١ ـ طبقة الحكام : وهي طبقة الذهب، ورسالتها ومهمتها العمل على احترام القوانين.
٢ ـ طبقة المحاربين : وهي طبقة الفضة، ورسالتهم حفظ البلاد ضد النفوذ الخارجي.
٣ ـ طبقة الصناع : وهي طبقة النحاس، ورسالتهم إشباع الحاجات المادية للناس عن طريق الاشتغال بالرعي والزراعة والصناعة والتجارة.

وقد اقترح أفلاطون في جمهوريته إلغاء نظام الملكية بالنسبة للطبقتين الاوليين وتتولى الدولة الإنفاق عليهم وتربية أولادهم حتى يتفرغوا لخدمة الدولة ولا يشغلهم عن ذلك مال ولا بنون[2].

---

(١) تطور الفكر الاقتصادي والاجتماعي عبر العصور للدكتور محمود عبد المولى الشركة التونسية للتوزيع سنة ١٩٧٩ من ص ٧٢ ـ ٨٠ بتصرف، الدكتور سعيد النجار في كتاب تاريخ الفكر الاقتصادي ص ١٣ ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة سنة ١٩٧٣، جورج سول : المذاهب الاقتصادية الكبرى، ترجمة الدكتور راشد البراوي مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٧ ص ١٩.

(٢) د. محمد حلمي مراد ص ٦٠ أصول الاقتصاد، د. محمود عبد المولى، الفكر الاقتصادي عبر العصور نشر تونس ١٩٧٩ ص ٧٤.

ويقول د. محمد حلمي مراد : « إن هذه الشيوعية تختلف عن الشيوعية بمعناها المعروف في الوقت الحاضر اختلافا كبيرا، إذ شيوعية أفلاطون لم تكن تهدف إلى تحقيق المساواة بين أفراد الأمة وانما الشيوعية لديه تعطي امتيازا لطبقة مختارة من المواطنين وهم الحكام والمحاربون »(١).

« ولأفلاطون رأي في تقسيم العمل أشار فيه إلى عدم سلامة الجمع بين أكثر من مهنة واحدة حيث إن الأفراد يتفاوتون في قدراتهم واستعدادهم »(٢).

ومن آراء أرسطو :

تناول أرسطو وهو تلميذ أفلاطون بعض المسائل الاقتصادية في كتابه عن السياسة والأخلاق وله رأي يخالف رأي أستاذه في نشأة الدولة، فبينما يرى **أفلاطون أن الدولة تقّوم لحاجة الأفراد بعضهم إلى بعض، فالفرد لا يستطيع أن يقوم** بذاته مستقلا عن غيره، ولا مناص له من اعتماده على الغير لاشباع حاجاته الأولية، يرى تلميذه أرسطو أن الدولة لاترجع إلى اعتبارات اقتصادية باعتماد فرد من أفراد الجماعة على الآخرين وانما ترجع إلى أن الإنسان مدني بطبعه أو غريزة سياسية »(٣). كذلك عارض أستاذه في أفكاره عن شيوعيته الارستقراطية ودافع عن الملكية الفردية باعتبارها توفر الحافز على العمل وتقلل فرص الاحتكاك والنزاع بين أفراد الجماعة.

« وتميز أرسطو عن أستاذه في نزعته التحليلية على خلاف أستاذه في نزعته الاستنباطية، فهو يحاول أن يلتمس تغيرا للظواهر الاقتصادية، فمثلا عندما يريد إعطاء تعريف للثروة يرى بأنها مجموعة الأدوات والسلع التي تستخدمها الأسرة أو الدولة بقصد تحقيق أسباب الحياة الطيبة.

وعندما يريد تعريف القيمة يرى أن لكل سلعة قيمة تمثل منفعتها لصاحبها

---

(١) د. محمد حلمي مراد، أصول الاقتصاد، مصدر سابق ص ٥٩.

(٢) د. سعيد النجار تاريخ الفكر الاقتصادي ص ١٥ مطبعة النهضة العربية في بيروت لبنان سنة ١٩٧٣.

(٣) د. سعيد النجار، تاريخ الفكر الاقتصادي ص ١٩ وما بعدها، مصدر سابق.

أو لمن يستعملها وهذه هي قيمة الاستعمال، وقيمة أخرى تعبر عن مدى ما تبادل به في السوق.

وتناول النقود وأوضح بأنها نشأت لمواجهة احتياجات التجارة والتبادل، فهي الواسطة التي يتم بها تبادل السلع وفي الوقت نفسه مقياس القيمة، وتخضع في قيمتها للقوانين التي تحكم قيمة السلع الأخرى، ولو أنها ليست عرضة للتقلب الشديد الذي تتعرض له السلعة العادية »[1].

وبالمقارنة بين أفلاطون وتلميذه نرى أن أفلاطون زاهد منزو عن الناس بينما كان أرسطو منبسطا صديقا للاسكندر الأكبر وهو الحاكم وهو من طبقة غنية جدا وتولى الوزارة وألف كتابه الشهير الذي سماه السياسة **ومع أن** اتجاهه فيه ميتافيزيقي إلا أنه حلل بعض المسائل التي لها علاقة بالحياة الاقتصادية وكما قلنا إنه قدم وصفا تحليليا دقيقا في حدود معطيات عصره الاقتصادية.

وقد تناول أرسطو طرق تحصيل المعاش على النحو الآتي :

١ ـ **طرق طبيعية** : ويقصد بها الوسائل التي تتيح إشباع الحاجات الإنسانية مباشرة مثل غنائم الحرب وتربية المواشي والصيد والفلاحة.

٢ ـ **طرق غير طبيعية** : ويقصد بها الوسائل التي تؤدي إلى الربح دون أي اعتبار آخر كالإقراض بالربا وقد هاجمه أرسطو وقال كلمته الشهيرة « إن النقود لا تلد النقود ».

٣ ـ **طرق مختلطة** : وهي التي تتيح استخراج أشياء تشبع حاجات الانسان مباشرة من أشياء لا تصلح لإشباع الحاجات قبل عملية تحويلها مثل الصناعات الاستخراجية والتحويلية[2].

ثانيا ـ عند الرومـان :

لم يهتم الرومان بدراسة المشكلات الاقتصادية كما فعل الاغريق إذا

---

(١) د. السيد عبد المولى أصول الاقتصاد ص ٢٣ طبع دار الفكر العربي د. ت.

(٢) د. **محمد حلمي مراد** ص ٦٠ في كتابه أصول الاقتصاد الجزء الأول/مصدر سابق. تاريخ الفكر الاقتصادي للدكتور سعيد النجار ص ٢١ وما بعدها/مصدر سابق.

استثنينا ما كتبه بعض المؤلفين الرومان مثل كانون وهي تتناول قضايا خاصة بالزراعة على شكل نصائح ومواعظ.

إن المفكرين الرومان لم يضيفوا إلى الفكر الاقتصادي إلا الأفكار القليلة، رغم أنهم أقاموا امبراطورية مترامية الأطراف شملت حوض البحر الأبيض المتوسط بأكمله، صحيح أنهم أعطوا العالم قانونا رائعا، وأوغلوا في بيان طبقات المواطنين وحقوقهم وواجباتهم، ونظم الحكم والإدارة « وكل ما وجد من لمحات اقتصادية فإنه لا يرجع إلى تحليل للواقع وانما يعبر عن القيم الاجتماعية التي كان يدين بها المجتمع الروماني »[١].

ولو شئنا أن نلقي نظرة على نماذج من هذه اللمحات لوجدنا ما يلي :

أ ـ النقود في تقديرهم مصدر البلاء الاجتماعي ويلحق بها الإقراض بالربا.

ب ـ اعتبروا أن الزراعة حرفة نبيلة وأن انتعاشها أحد الدعامات الأساسية التي تقوم عليها الثروة والسلطة السياسية، ولهذا كانت في مكان الصدارة.

ويرى الدكتور محمد حلمي مراد أنه « وان كانت الامبراطورية الرومانية لم تساهم في الفكر الاقتصادي بطريق مباشر فإنها ساهمت فيه عن طريق القانون إذ كان لقيام الملكية الفردية الدائمة شبه المطلقة، واقرار مبدأ حرية التعاقد أثرهما فيما بعد إذ قدما أسس النظام الرأسمالي الحر »[٢].

ثالثا ـ في العصور الوسطى :

طوال القرون الوسطى كان النظام الاقتصادي والاجتماعي في جميع أنحاء أوربا نظاما اقطاعيا، والمقاطعة : عبارة عن وحدة اقتصادية ذات تركيبة مستقلة وقائمة على الاكتفاء الذاتي يحكمها سيد يسمى اللورد يتبع مباشرة الملك، والملك يتبع الكنيسة، و الكنيسة في العصور الوسطى قاسم مشترك للاقتصاد

(١) تطور الفكر الاقتصادي عبر العصور للدكتور محمود عبد المولى ص ٨٠، وانظر أيضا د. محمد حلمي مراد ص ٥٩ في كتاب أصول الاقتصاد ـ مصدر سابق.
ـ تاريخ الفكر الاقتصادي د. سعيد النجار ص ٢٢ ـ مصدر سابق.
ـ جورج سول / المذاهب الاقتصادية الكبرى ص ٢١ ، ٢٢ ترجمة د. راشد البراوي ـ مصدر سابق.

(٢) د. محمد حلمي مراد ص ٥٩ أصول الاقتصاد الجزء الأول / مصدر سابق.

والدين بين جميع المقاطعات في انجلترا اذ كان اللورد يحكم المقاطعة ويعمل فيها العبيد، أما الأحرار فيعملون في الصناعة والحدادة وما شابه هذه الحرف اليدوية.

وكان اللورد يقوم بمهمة القاضي بالنسبة لمنازعاتهم، وبهذه السلطة احتكروا سلع الاستهلاك المتاحة كالملح والمعادن، ولكن ذلك لم يدم طويلا فقد وجد العبيد متنفسا لأخذ حرياتهم، وأهم هذه البوادر وجود الحروب الصليبية ونشوء نظام المدن وبالتالي تطور المبادلات الاقتصادية وسهولة استعمال النقود لهذا تمكنوا من الهرب شيئا فشيئا من المقاطعات إلى المدن.

لهذا نتبين أنه لم يوجد فكر اقتصادي بالمعنى المفهوم، إذ خيم الركود على الحياة الاقتصادية نتيجة لهذا النظام الإقطاعي المغلق الذي كان سائدا في انجلترا وانتشر بعد ذلك في أنحاء أوربا.

وكما قلنا أن نشوء المدن يسر أمر المبادلات الاقتصادية أو تطورها بمعنى أصح، وظهر نظام الطوائف المهنية في القرن الحادي عشر، « ثم اتسعت رقعة النشاط الاقتصادي بعد الحروب الصليبية فازدهرت الحركة التجارية وأصبحت الأسواق الاوربية مركزا هاما لا للشراء والبيع فحسب بل وللائتمان »[١].

غير أنه مع نشاط الحركة الاقتصادية إلا أن الأفكار الاقتصادية لاتزال منقطعة غير متماسكة وكانت خاضعة للكنيسة شأنها شأن كل نشاط اجتماعي[٢] فكان ممثلو الفكر الاقتصادي هم رجال الكنيسة ومن أبرزهم سان توماس الاكويني (١٢٢٧ ـ ١٢٧٤) الذي اقتبس نظرية أرسطو القائلة بأن العدالة يمكن تقسيمها إلى طائفتين **العدالة التوزيعية**، وتنطبق على توزيع منتجات

---

(١) جورج سول : المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص ٢٣/مصدر سابق، د. سعيد النجار : ص ١٧، من كتاب تاريخ الفكر الاقتصادي/مصدر سابق، د. محمد حلمي مراد : ص ٦١ من كتابه أصول الاقتصاد/الجزء الأول.

(٢) د. محمود عبد المولى / تطور الفكر الاقتصادي عبر العصور ص ٧٩، د. محمد شوقي الفنجري : المدخل للاقتصاد الإسلامي ص ٤٤/٤٥/مصدر سابق.
ـ المذهب الاقتصادي في الإسلام طبع دار عكاظ ص ٤٨ سنة ١٤٠١ هـ.

البيت أو المزرعة الإقطاعية أو أية وحدة اقتصادية أخرى. **والعدالة التعويضية،** وتنطبق على تبادل السلع أو الخدمات.

ففي الحالة الأولى يجب أن يكون الدخل مساويا لما جرى به العرف، أي مناسبا المركز الذي يحصل عليه، أما في الحالة الثانية في التبادل فإن الأثمان ينبغي أن تعوض كلا الطرفين بصورة عادلة عن المنتجات التي يعرضونها.[1]

وفي الواقع أن النشاط العلمي الذي بذلته الكنيسة والتي كان من أبرز أعضائها توماس الاكويني السابق ذكره قد أسهم في هذه العصور الوسطى على تطوير الفكر الاقتصادي والاجتماعي إسهاما طيبا فإنه بالرغم من مساوئ النظام الإقطاعي ـ كما رأينا ـ من استغلاله للعبيد وتوزيعه لقارة أوربا وتمزيقه لها الأمر الذي جعل الجهل يخيم والجمود الفكري ينتشر، نقول بالرغم من هذا التمزق الفكري فقد استطاعت الكنيسة وهي القائمة على شئون الدين والدنيا أن تخرج جيلاً من اللاهوتيين الذين انكبوا على دراسة مختلف القضايا الفكرية، واهتموا بالشئون الدنيوية والتي كان من أبرزها شئون الاقتصاد. ولا شك أن الناطق باسم الكنيسة سيكون له الصوت المسموع مع أننا نرى أن الرياح الحضارية المسلمة التي تسربت خلال الحروف الصليبية قد ساعد على النمو الفكري والوثبة الذهنية الجديدة.

« وهذه الفترة الطويلة التي وصلت ألف عام تقريبا تسمى في أوربا بالعصور المظلمة إلا أنها في الواقع بالنسبة للحضارة الإسلامية شمس مشرقة إذ شهدت هذه الفترة ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي وازدهرت الحضارة العربية والإسلامية وأسهمت في مختلف فنون المعرفة ونريد أن نحق الحق لنقول إن هذه العصور المظلمة خاصة بقارة أوربا فحسب، أما الدول الإسلامية فلا شأن لها بهذا التخلف ».[2]

ومن الإنصاف أن نقول إن النصف الثاني من العصور الوسطى وهو

---

(١) د. محمود عبد المولى / تطور الفكر الاقتصادي عبر العصور/ص ٨٠/مصدر سابق.
د. سعيد النجار / تاريخ الفكر الاقتصادي/ص ١٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢١.

الممتد من الحملات الصليبية إلى نهاية القرن الخامس عشر قد تأكدت فيه الخصائص الأساسية لنظام جديد يختلف اختلافا بيناً عن النظم القديمة، وتلك الصحوة كانت ذات تأثر غير قليل بالاحتكاك بالحضارة الإسلامية أثناء الحملات الصليبية والتعرف إلى التراث الفكري الاغريقي الذي نقله المسلمون الذين كان على رأسهم ابن رشد حيث أخذ عنه توماس الاكويني.

ونشير باختصار إلى صور من النشاط الاقتصادي في العصور الوسطى :[1]

١ ـ **الزراعة** : وهي المصدر الأساسي للثروة وهي تمثل النشاط الاقتصادي في الغالب في أوربا كما قدمنا.

٢ ـ **رسوخ النظام الإقطاعي في ملكية الأرض** وذلك لغياب السلطة المركزية عن موقعها القيادي فتحكمت القيادات المحلية الممثلة في اللوردات ورجال الدين والنبلاء زعماء الإقطاع فشكلوا ما يسمى دولة داخل دولة.

٣ ـ **ظهور التنظيم الحرفي في المدن** : فقد زادت أهمية المدن وهذا يعني كما قلنا قبل قليل انحسار سلطة الإقطاعيين تدريجيا وساعد هذا النمو على نمو التجارة الدولية بالنسبة للموانئ الأوربية وقد كان من هذا النمو تنظيم حرفي لكل طائفة تخضع لشروط معينة.

٤ ـ **مذهب العدالة المتكافئة** : وقام على ضرورة التكافل في المبادلات الاقتصادية ومن هذا المذهب انبثقت الافكار الثلاثة الآتية :

أ ـ **تحريم الفائدة** : فقد هاجم رجال الكنيسة الربا لأن المقرض يأخذ أكثر مما يعطي وحكموا على ذلك بالتحريم المطلق. ونعتقد أن رأيهم امتداد لرأي أرسطو إلا أن ذلك لم يدم طويلا فقد تطورت المبادلات الاقتصادية والتجارية وبحثت الكنيسة عن حجج ومبررات لتحليل الربا بعد أن أفهمهم الاقتصاديون بأنه لا استثمار بدون ربا فصدقوا هذا القول.

---

(١) المذاهب الاقتصادية الكبرى ـ جورج سول ص ٢٥ وما بعدها ـ مصدر سابق.

ب ـ **الثمن العادل** : وضع علماء القوانين الكنسية مذهبا للثمن العادل يتحدد تبعا للقيمة الحقيقية للسلعة وبالنسبة للتقدير العام على أساس إعطاء مكافأة عادلة للجهد الذي بذل في إنتاج السلع، وهذه المكافأة يقع تقويمها في ضوء ما يضمن العيش للمنتج وما يحققه في ظروفه الاجتماعية شريطة أن لا يؤدي ذلك إلى الاضرار بالمستهلك ولذلك يفرض الثمن العادل على الفقراء ولا تترك لهم حرية تحديده.

جـ ـ **ضرورة تدخل الدولة** : يرى رجال الكنيسة أن تدخل الدولة ضروري لتنظيم المجتمع وخاصة في ميدان الشئون والأنشطة الاقتصادية، فمثلا عليها أن تتدخل من أجل تحديد الثمن العادل والأجر العادل وتحريم الربا وعليها أيضا أن تمكن كل ذي حق من حقه مقابل التزامه بأداء الواجبات او الالتزامات.

رابعا : في العصر الحديث :

عرضنا للاقتصاد كفكر، وبينا نماذجه لدى بعض الشعوب. وقد آثرنا ترك التفصيل هنا للآراء والأفكار الاقتصادية لدى المسلمين لمناسبات أخرى في الباب الثاني من الرسالة، والتي يعرض فيها نماذج للباحثين في الاقتصاد الإسلامي. ونكتفي بنظرات في تاريخ الفكر الاقتصادي الحديث عارضين ما يلي :

(١) الاقتصاد كعلم (٢) الاقتصاد كمذهب (٣) الاقتصاد كنظام

١ ـ الاقتصاد كعلم :

« منذ القرن التاسع عشر ومع تطور المجتمع البشري بفعل الثورة الصناعية وما استتبع ذلك من أحداث وآثار اقتصادية بدأت الدراسات الاقتصادية تأخذ طابعا جديدا وهو الطابع العلمي من ملاحظته الظواهر الاقتصادية وتحليلها ومحاولة استخلاص القوانين الاقتصادية التي تحكمها »[١]. « ولم يكن في الاستطاعة الزعم بأن دراسة الاقتصاد قد أرست قواعدها على أسس قوية الدعائم مما يمكن مقارنته بالفروع الهامة الأخرى من فروع المعرفة سواء من حيث نطاق

(١) د. محمد شوقي الفنجري ـ المذهب الاقتصادي في الإسلام، مرجع سابق ص ٤٨.

الدراسة أو من حيث عمقها وجديتها »[1].

« فمؤدى هذا أن علم الاقتصاد هو الذي يدرس الظواهر الاقتصادية ويحللها بقصد استخلاص القوانين الاقتصادية التي تحكمها »[2] فهو ذو طابع نظري يدرس ما هو كائن فعلا فهو محايد بحيث لا يمكن وصف القوانين الاقتصادية بأنها رأسمالية أو اشتراكية أو إسلامية وانما هي حقائق علمية ذات صبغة علمية.

٢ ـ الاقتصــاد كمذهب :

قلنا إن دور علم الاقتصاد : استخلاص القوانين، ونقول هنا إن إعمال هذه القوانين الاقتصادية وطريقة التأثير فيها، والاستفادة منها هو دور المذهب الاقتصادي.

فمنذ أوائل القرن العشرين ومع تطور الأحداث وبروز الأهمية الكبرى للمشاكل الاقتصادية المعاصرة تغيرت طبيعة الدراسات الاقتصادية وأصبحت ذات طابع مذهبي إلى جانب طابعها العلمي.

« فقد تجاوزت الدراسات استنباط القوانين التي تحكم الظواهر الاقتصادية إلى وضع أهداف للحياة الاقتصادية ورسم الخطط المؤدية إلى تحقيق هذه الأهداف وهو ما يعبر عنه بالمذهبية أو الأيدلوجية الاقتصادية »[3].

واتجاه الدراسات الاقتصادية للطابع المذهبي لا يعني غياب الأيدلوجية ـ أي المذهبية ـ إلا في هذا القرن « بل هي موجودة منذ قدم البشرية نفسها، إذ لا يمكن تصور مجتمع دون مذهبية اقتصادية »[4] ذلك لان كل مجتمع يمارس إنتاج الثروة وتوزيعها لابد له من طريقة يتبعها في تنظيم هذه العمليات الاقتصادية

---

(١) د. صلاح الدين نامق، علم الاقتصاد ص ١١ مطبعة دار النهضة المصرية سنة ١٩٦٩م، المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي د. شوقي الفنجري ص ٤٥/مصدر سابق.

(٢) هذا هو تعريف أستاذنا الدكتور محمد شوقي الفنجري لعلم الاقتصاد، انظر كتابه المذهب الاقتصادي في الإسلام ص ٤٩، مصدر سابق.

(٣) د. شوقي الفنجري، المدخل للاقتصاد الإسلامي ص ٤٧ والدكتور زكريا نصر تطور النظام الاقتصادي طبعة ثانية دار النهضة العربية ص ٣٨.

(٤) د. شوقي الفنجري، المذهب الاقتصادي في الإسلامي ص ٥٠.

« ولكن كل ما هنالك أن الظروف الاقتصادية لم تكن مواتية في العصور السابقة كهذا العصر حيث بلغت من الأهمية بمكان أثرت في حياة ونظام الدول حتى عنيت بوضع مذهب اقتصادي متكامل يعبر عن اتجاهاتها الاقتصادية »[١].

٣ ـ الاقتصاد كنظام :

منذ الحرب العالمية الأولى انقسم العالم إلى معسكرين شرقي وغربي، فالغربي يدين بالرأسمالية، والشرقي يدين بالشيوعية، وتعددت النماذج المذهبية داخل كل معسكر تبعا لاختلاف الظروف الاقتصادية.

وعليه فقد أصبح لكل مذهب اقتصادي سبل يستطيع سلوكها دون أن تختلف مجموعة الدول الرأسمالية أو الدول الاشتراكية في تغيير النمط الأساسي للحياة الاقتصادية مما يمكن رده إلى اتجاه واحد يجد التعبير عنه فيما نسميه ـ النظم الاقتصادية ـ للمذهب الفردي ـ متمثلا في عدة تطبيقات لكل شعب على حدته كالنموذج الانجليزي أو الأمريكي وهكذا، أو ما نسميه ـ بالنظم الاقتصادية للمذهب الجمعي ـ « الجماعي » متمثلا في عدة تطبيقات لكل شعب على حدته كالنموذج السوفيتي أو المجري أو اليوغسلافي »[٢].

ولكي نفرق بين المذهب والنظام، فالمذاهب تختلف عن بعضها في المبادىء والأسس، ففرق بين المذهب الاقتصادي الفردي والمذهب الاقتصادي الجماعي والمذهب الاقتصادي الإسلامي. أما الأنظمة الاقتصادية التي تتفرع عن كل مذهب فالخلاف بينها لا يتجاوز أصول المذهب الذي تدين به، ومن ثم تتقارب الأنظمة الاقتصادية لدول الكتلة الشرقية التي تدين بالمذهب الاقتصادي الجماعي، كما تتقارب الأنظمة الاقتصادية لدول الكتلة الغربية التي تدين بالمذهب الرأسمالي الفردي، وما الاختلاف بين أنظمتها إلا خلال تطبيقي مرده ظروف وطبيعة كل مجتمع.

---

(١) اقتصادنا، محمد باقر الصدر ص ٣٤٠، وانظر الدكتور محمد حلمي مراد في كتاب أصول الاقتصاد ص ٩٥.

(٢) د. شوقي الفنجري، المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي ص ٤٧، المذهب الاقتصادي في الإسلام ص ٥٣، ٥٤.

وكذلك الأمر بالنسبة للدول الإسلامية التي تلتزم أصول الإسلام الاقتصادية يظل الخلاف بين أنظمتها الاقتصادية هو مجرد خلاف تطبيقي لاختلاف الظروف الزمانية والمكانية وهو ما عبر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية أنه خلاف تنوع لا خلاف تضاد.

وهذه تفرقة نرجو أن يفطن لها القارئ ذلك لأن أي اقتصاد رأسماليا كان أو اشتراكيا أو إسلاميا يشتمل على جانبين أساسيين هما :

جانب ثابت : وهو الأصول والأسس والمبادئ التي يقوم عليها مذهبه الاقتصادي مما لا يقبل التبديل أو التغيير.

جانب متغير : متحرك متطور، وهي الوسائل والخطط والأساليب التي يتذرع بها النظام الاقتصادي لأعمال الأصول الاقتصادية التي يدين بها وإخراجها إلى مجال التنفيذ.

الفـــرع الثاني

تعريف الاقتصـــاد الإســـلامي

الاقتصاد الإسلامي كلمة مركبة من كلمتين هما : اقتصاد، واسلام، ونحاول إيجاد تعريف لهذا المركب المنتمي إلى الإسلام.

فهل أضيف شيء جديد لكلمة اقتصاد ؟ لا شك أن إضافة كلمة إسلام لها دلالة جديدة، ومعطيات معينة، وانتماء معين.

فإذا عرفنا أن الاقتصاد الإسلامي له أسسه ومبادئه التي استخرجت من الكتاب والسنة والتحقيقات الاجتهادية على مر الأيام، تبين لنا هذا الانتماء بشكل واضح إذ قد بينا في الفرع الأول أن علم الاقتصاد « هو العلم الذي يدرس الظواهر الاقتصادية ويحللها بقصد استخلاصها للقوانين الاقتصادية التي تحكمها » وهذا ليس من مهمة الاقتصاد الإسلامي لأن هذا العلم عالمي يشترك فيه كل الناس بمختلف مبادئهم فهو علم إنساني لا وطن ولا دين له.

من أجل هذا نجد أن الذين حاولوا تعريف الاقتصاد الإسلامي لم يخرجوا عن الدائرة المذهبية وهذا هو الاتجاه السليم، وننقل هنا بعض التعريفات.

أولا ـ تعريف الدكتور محمد عبد الله العربي :

يعرف المرحوم الأستاذ الدكتور محمد عبد الله العربي الاقتصاد الإسلامي بأنه : « مجموعة الأصول العامة التي نستخرجها من القرآن والسنة لبناء الاقتصاد الذي نقيمه على أساس تلك الأصول حسب بيئة كل عصر »[1].

ثانيا ـ تعريف الدكتور عبد الكريم عثمان :

بينما يعرفه الدكتور عبد الكريم عثمان بأنه : « علم يعتني بقواعد النشاط الإنساني في الحصول على حاجاته المتعددة الضرورية والكمالية وعناصر الإنتاج والتداول والتوزيع وحقوق الأفراد الاقتصادية وحدود مصلحتهم تجاه مصلحة الجماعة »[2].

ثالثا ـ تعريف الدكتور محمد شوقي الفنجري :

وعرفه الأستاذ الدكتور شوقي الفنجري بأنه : « مجموعة الأصول والمبادئ الاقتصادية التي جاء بها الإسلام في نصوص القرآن والسنة، والأساليب أو الخطط العلمية والحلول الاقتصادية التي تتبناها السلطة الحاكمة »[3].

مناقشة الدكتور عبد الكريم عثمان :

أ ـ عرف الاقتصاد نفسه ولم يعرف الاقتصاد الإسلامي.

ب ـ تعريفه تعريف عام وغير محدد لأن الحاجات متعددة بما فيها الحاجات الاقتصادية.

مناقشة أستاذنا الدكتور شوقي الفنجري :

أ ـ نرى إضافة « المسلمة » بعد قوله السلطة الحاكمة، إلا إذا كان فضيلته

---

(١) انظر د. محمد عبد الله العربي في كتاب الاقتصاد الإسلامي في تطبيقه على المجتمع المعاصر مكتبة المنار بالكويت د. ت. ص ٣٨.

(٢) الدكتور عبد الكريم عثمان كتاب معالم الثقافة الإسلامية ص ٢٣٤ الطبعة الرابعة نشر دار اللواء سنة ١٣٩٤ هـ.

(٣) أخذنا هذا التعريف استنتاجا من كتاب المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، انظر ص ٥٧ ، ٥٨ من الطبعة الأولى سنة ١٩٧١م.

يرى أن جملة « في كل مجتمع اسلامي » كافية للإشارة، فنحن معه مع اعتقادنا أيضا بعدم كفايتها لأنه قد يوجد مجتمع إسلامي تتحكم فيه سلطة ظالمة تتبنى أساليب غير إسلامية في حلولها الاقتصادية كما هو مشاهد اليوم في بعض الدول الإسلامية.

ب ـ كرر المترادفات في المبادئ أو الأصول وفي الأساليب أو الخطط، فإن كان تكراره على أساس التأكيد اللفظي فهذا معه وجهة نظر، مع أن التعريفات دائما تميل ـ وهذا هو الصحيح ـ إلى موجز اللفظ والإحكام في العبارة.

والذي نختاره تعريف الدكتور محمد عبد الله العربي.. لشموله للأصول العامة والتطبيقات بعد ذلك حسب بيئة كل عصر ؛ وذلك لما سنرى أن الاقتصاد الإسلامي ذو شقين ثابت، ومتغير، فالثابت أشار إليه الدكتور العربي بقوله : مجموعة الأصول العامة الاقتصادية المستخرجة من القرآن والسنة، والمتغير أشار إليه بقوله : البناء الاقتصادي الذي يقيمه على أساس تلك الأصول بحسب كل بيئة وكل عصر.. وهو يشير بذلك إلى مجموعة التطبيقات والأنظمة والحلول الاقتصادية، التي توصل إليها المجتهدون في الدولة الإسلامية في جميع العصور وأعملوها مثل بيان الربا المحرم والعمليات التي يصدق عليها وصف الربا ومحاولة بيان حد الكفاية والموازنة بين إيرادات الدولة ونفقاتها وما شابه هذا.

ومن الحق أن نقول إن تعريف الدكتور الفنجري يتفق في الجوهر مع تعريف الدكتور محمد عبد الله العربي، وإنِ اختلف معه في التعبير والصياغة.

الاقتصاد الإسلامي مذهب ونظام :

تحدثنا في الفرع الأول عن الفرق بين العلم والمذهب والنظام مما لا نعيد مرة أخرى، والاقتصاد الإسلامي كغيره من الاقتصاديات الأخرى له أصوله ومبادئه الثابتة التي تستنبط من القرآن والسنة لتعبر عن سياسة اقتصادية معينة، وفي حدودها وفي نطاق تلك السياسة تختلف التطبيقات والنظم الاقتصادية ولا يعدو الأمر أن يكون اختلاف زمان ومكان »[1].

---

(١) الدكتور شوقي الفنجري في كتاب المدخل ص ٤٩.

فلم يقف الاقتصاد الإسلامي عند حد المبادئ حسبما وردت نصوص القرآن والسنة، بل نزل إلى ميدان التطبيق منذ عهد الرسول عليه السلام وعهد الخلفاء الراشدين وسائر حكام المسلمين من بعدهم، ومن خلال تلك الممارسة برزت مشكلات ومواقف استلزمت إعمال الاجتهاد لتذليلها فتكونت عبر التاريخ الإسلامي مجموعة الاجتهادات الفقهية لتشكل آراء هامة في هذا الخصوص.

إذا كان الاجتهاد قد توقف أو ضعف في هذا الميدان بينما تطور الواقع الاقتصادي الاجتماعي بدرجة كبيرة عما كان عليه في القرون الإسلامية الأولى، فإن هذا لا يقدح في أهمية المذهب الاقتصادي الإسلامي وجدواه، فالكليات الثابتة في القرآن والسنة يمكن أن تكون دائما محل اجتهاد، أما رصيد الاجتهادات السابقة فتبقى معلماً نستفيد منه ونفيد.

ويرى الأستاذ محمد باقر الصدر « أن الاقتصاد الإسلامي يغلب عليه الصفة المذهبية لأن الطريقة التي اتبعها الإسلام في توجيه الحياة الاقتصادية ليست تفسيرا يشرح أحداث الحياة الاقتصادية وقوانينها، وذلك لأن المذهب الاقتصادي يشمل كل قاعدة أساسية في الحياة الاقتصادية تتصل بفكرة العدالة، بينما العلم يشمل كل نظرية تفسر واقعا من الحياة الاقتصادية بصورة منفصلة عن فكرة مسبقة أو مثل أعلى للعدالة »[1] ومع تقديرنا لهذا الرأي إلا أننا مع ما أبداه الأستاذ الدكتور محمد عبد الله العربي رحمه الله وزاده وضوحاً الأستاذ الدكتور محمد شوقي الفنجري فيما سبق الإشارة إليه بأن الاقتصاد الإسلامي هو مذهب ونظام فهو مذهب من حيث الأصول، ونظام من حيث التطبيق، ونضيف هنا بأن كليهما كوجهي العملة الواحدة وكل ما هنالك أن وجه المذهب ثابت غير قابل للتغيير والتعديل باعتباره يمثل الأصول الاقتصادية الإسلامية حسبما وردت نصوص القرآن والسنة، أما وجه النظام فهو وجه متغير إذ أنه عبارة عن التطبيقات الاقتصادية الإسلامية والتي تختلف حتماً باختلاف الأزمنة والأمكنة.

وهذا يصل بنا إلى نتيجة أساسية أوضحها بكفاية الدكتور شوقي الفنجري

---

(١) محمد باقر الصدر اقتصادنا ص ٣٤٠.

في كتابه « المذهب الاقتصادي في الإسلام »[1] وهو أنه ليس في الإسلام سوى مذهب اقتصادي واحد، وانما في الإسلام عدة تطبيقات اقتصادية متعددة سواء أكانت في صورة نظام أم نظم على المستوى العملي أو في صورة نظرية أو نظريات على المستوى الفكري ومن ثم فإننا نرى أنه يصح أن يكون للمملكة العربية السعودية تطبيق اقتصادي إسلامي يختلف عن التطبيق الاقتصادي الإسلامي المعمول به في الكويت أو البحرين... الخ، كما قد يكون لابن خلدون نظرية في تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي تختلف عن نظرية شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا المجال، ولا يقول أحد عن هذه الدولة أو تلك، أو عن ذلك المفكر أو ذاك الإمام بأنه مبتدع أو خارج عن الإسلام طالما الثابت أنهم جميعا يتحركون في إطار الشريعة الغراء ويلتزمون بالأصول والمبادىء الاقتصادية الإسلامية، وأن خلافهم من قبيل ما عبر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه « خلاف تنوع لا خلاف تضاد ».

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مرونة الاقتصاد الإسلامي، وأنه في حدود الأصول الاقتصادية ذو مجال واسع للاجتهاد يترخص فيه المسلمون وفقاً لمصالحهم المتغيرة.[2].

الفـــرع الثالث

خصائص الاقتصـــاد الإســلامي

الاقتصاد الإسلامي فرع من فروع المعرفة الإسلامية ككل، ولهذا فخصائصه التي تميزه لن تكون أكثر من خصائص الإسلام نفسه، إذ هو منتم إلى الإسلام، والإسلام في علومه يصبغها بطبيعته وميزته وسماته.

ولهذا فإن الخصائص التي يذكرها باحثو الاقتصاد الإسلامي كثرة وقلة، هي مجرد اجتهاد منهم بمحاولة تمييز الاقتصاد الإسلامي عن غيره من

---

(١) المذهب الاقتصادي في الإسلام ص ٥١ وما بعدها.

(٢) انظر الدكتور محمد شوقي الفنجري في كتابه : المذهب الاقتصادي في الإسلام، مرجع سابق ص ٥٢.

الاقتصاديات الأخرى، ولم يفعلوا سوى نقل خصائص الإسلام نفسه وطبقوها على الاقتصاد الإسلامي إذ هو جزء لا ينفصل عن الإسلام وهذا اتجاه جيد.

ومع هذا فإننا نرى أن الخصائص الثلاث التي اختارها أستاذنا الدكتور محمد شوقي الفنجري مع إضافتنا خصيصتين أخريين من قبيل الاستزادة في الإيضاح هي محل بحثنا في هذا الفرع، فنبين هنا أن خصائص الاقتصاد الإسلامي خمس خصائص نعالجها فيما يلي دون أن نعني بالحصر أبدا.

الخاصية الأولى : الجمع بين الثبات والتطور :

« إن مهمة الثبات هو ضبط الحركة البشرية والتطورات الحيوية فلا تمضي شاردة على غير هدى.. مهمته وجود ميزان ثابت يرجع إليه الإنسان بكل ما يعرض له من تطورات، وبكل ما يجد في حياته من ملابسات وظروف وارتباطات فيزنها بهذا الميزان الثابت ليرى أنها قريبة أو بعيدة من الحق والصواب، ومن ثم يظل في الدائرة المأمونة لا يشرد إلى التيه... قيمة الثبات وجود مقوم للفكر الإنساني، مقوم منضبط بذاته فلا يتأرجح في الشهوات والمتأثرات، واذا لم يكن هذا الضابط بذاته فلا ينضبط شيء إطلاقا... إنها ضرورة من ضرورات النفس البشرية أن تتحرك داخل إطار ثابت »[(١)].

إن الثبات يضمن للحياة الإسلامية مزية التناسق مع النظام الكوني العام، ويقيه شر الفساد الذي يصيب الكون كله لو اتبع أهواء البشر بلا ضابط ولا قاعدة ثابتة لا تتأرجح مع الأهواء، هو الذي يبث الطمأنينة في الضمير المسلم إلى ثبات الإطار الذي تتحرك فيه حياته، فيشعر أن حركته إلى الأمام نامية مطردة النمو، إنه في النهاية الذي يضمن للمسلم في المجتمع الإسلامي مبادئ ثابتة يتحاكم إليها هو وحاكمه على السواء »[(٢)].

---

(١) انظر سيد قطب : خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ص ٨٨ وما بعدها، مطبعة الحلبي بالقاهرة الطبعة الثانية سنة ١٩٦٥م، الدكتور شوقي الفنجري كتابه المدخل الى الاقتصاد الإسلامي مرجع سابق ص ١٤٦، الدكتور شوقي الفنجري : ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية، الناشر مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٨م ص ١٨ وما بعدها.

(٢) محمد أسد في كتاب : الإسلام على مفترق الطرق ترجمة د. عمر فروخ ص ١٠٩ ــ ١١٢.

والثبات بهذه الكيفية لا يعارض التطور إذ أنه إذا استقرت المجتمعات الإسلامية وثبتت فإنه يمكن للحرية والنمو الطبيعي في الأنظمة والأوضاع أن تتطور فلا تجمد في قالب واحد، ولا تنفلت من كل ضابط، ولعل هذه الخاصية هي التي ضمنت للمجتمع الإسلامي تماسكه وقوته على الرغم من الهزات والهجمات من الأعداء المحيطين بالإسلام في كل مكان فلابد والحالة هذه من تصور ثابت يجيء من مصدر إلهي لا يقدر اليوم تقديراً يظهر في غير خطئه ونقضه ولا تتلبس به شهوة أو هوى يؤثر في موازينه وتقديراته، ولا ضير بعد هذا من الحركة، والتغير والتطور والنمو والرقي فهي كلها مطلوبة، وتصبح كلها مأمونة، كلها تلبية للفطرة، وهذا ضمان لحياة طويلة المدى.

ذلك لأن السياسة الاقتصادية في الإسلام سياسة إلهية ثابتة بأصولها نامية بفروعها فوردت أصولها في الكتاب والسنة، وبقى للمسلمين دور تطبيق هذه النصوص حسب ظروفهم وأزمانهم ناظرين للمبادئ الاقتصادية دون تحريف أو تغيير فيها، متبعين الوسائل الكفيلة التي يرونها توصلهم لتطبيق هذه الأصول الثابتة بالطريقة السليمة وان اختلفت التطبيقات.

فمرجع الاقتصاد الإسلامي ومصدره هو الكتاب والسنة سواء كان :

أ ـ في صورة مبادئ وأصول اقتصادية مثل قوله تعالى : ﴿ **ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** ﴾[1] ومثل قوله : ﴿ **وآتوهم من مال الله الذي آتاكم** ﴾[2]، وقول الرسول عليه السلام : « نعم المال الصالح للرجل الصالح »[3] وقال أيضا : « الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار »[4].

ب ـ وسواء كان في صورة تطبيقات اجتهادية لأصول الإسلام استنبطها العلماء

(١) سورة البقرة الآية ١٨٨.

(٢) سورة النور الآية ٣٣.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك جـ ٢ ص ٢ وقال صحيح على شرط مسلم، وانظر أيضا مجمع الزوائد للهيثمي جـ ٤ ص ٦٤.

(٤) اخرجه ابن ماجه في السنن جـ ٢ ص ٨٨٦ طبعة دار التراث العربي ببيروت لبنان د. ت.

المجتهدون واستقرأوها من نطاق الشريعة وروحها الكتاب والسنة، وذلك كاعتبار عمر بن الخطاب رضي الله عنه الأراضي المفتوحة بالشام والعراق في حكم الغنائم فلم يوزعها بل جعلها وقفاً وحوّلها من ملكية خاصة إلى ملكية عامة للمسلمين جميعا. وكاجتهاد الإمام ابن حزم وغيره بأن الأرض لمن يزرعها ولا تجوز إجارتها بأي حال لأن خير الأرض، لا يكون إلا للعاملين عليها أو المشتركين في غنمها وغرمها »[1].

ومما يجب التنويه إليه أن بعض الاجتهادات الشرعية قد تكون بعيدة عن الصواب في نظر بعض المجتهدين الآخرين أو قد يتضح بالفعل بعدها عن جانب الشريعة كالتي يسميها العلماء المصالح الملغاة التي يتبين إلغاؤها وعدم اعتبارها **كمن يرى إسقاط فريضة الصوم نتيجة لظروف العمال لأنه يقلل من الإنتاج** ويضر بالتنمية الاقتصادية.

الخاصية الثانية ـ الجمع بين المصلحتين العامة والخاصة :

ينفرد الإسلام بسياسة اقتصادية متميزة وذلك لجمعه بين المصلحتين العامة والخاصة؛ أي اعتبار مصلحة الفرد مع عدم إهدار مصلحة الجماعة، فهو دين الوسطية والاعتدال يقول تعالى ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً** ﴾[2] وهي وسطية نسبية لا تعني الوسط بمعنى البينية المعروفة، فالاعتدال سمة الإسلام وأسلوبه في كافة نواحي الحياة، فقوام السياسة الاقتصادية هي حفظ التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة يقول تعالى : ﴿ **لا تَظلِمون ولا تُظلَمون** ﴾[3]، ويقول الرسول ﷺ « لا ضرر ولا ضرار »[4] ويقول في مناسبة أخرى « أنّ قوماً ركبوا سفينة فاقتسموا لكل منهم موضع فنقر رجل منهم موضعه بفأسه فقالوا له ماذا تصنع ؟ قال مكاني أصنع فيه ما أشاء فإن أخذوا على يديه نجا ونجوا وإن تركوه هلك وهلكوا ».[5]

---

(١) ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية للدكتور محمد شوقي الفنجري مصدر سابق ص ٢٠، وما بعدها.
(٢) سورة البقرة الآية ١٤٣.
(٣) سورة البقرة الآية ٢٧٩.
(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك جـ ٢ ص ١٣٤.
(٥) انظر صحيح البخاري كتاب الشهادات جـ ٦ ص ٢٢٣ مع شرحه فتح الباري طبعة الحلبي سنة ١٣٥٤ هـ.

ويتضح هذا التصور أيضا بالأمثلة من الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، فإن كليهما أي الحرية والتدخل أصل بنفسه، فحين قرر الإسلام حرية الأفراد في ممارسة النشاط وضع له قيودا على هذا النشاط الاقتصادي فلا يجوز له إنتاج الخمور أو التعامل بالربا أو الاحتكار أو حبس المال عن الإنتاج ـ الكنز ـ أو تبذيره أو إنفاقه في غير موضعه، ففي هذا التقييد مراعاة لمصلحة الجماعة في حفظ المال، وعدم العبث به وايصال الأذى للآخرين عن طريق التصرفات التي حرمها الشارع، فعلى الدولة إن رأت أحدا يباشر هذه الأعمال أن تمنعه لأن فيه تحقيقا للمصلحة العامة، مع أن الإسلام فتح له طريقا لتحقيق المصلحة الخاصة في المجالات الشرعية التي يجد فيها وسائل الاستثمار وذلك بجميع الطرق الشرعية المباحة للكسب كالبيع والشراء والعمل في الصناعة والزراعة والمهن المختلفة الخ .

أما النظم الاقتصادية الأخرى فإنها تتفاوت في موقفها من هاتين المصلحتين.

فالنظام الاقتصادي الرأسمالي : ينظر إلى الفرد على أنه محور الوجود والغاية منه، ومن ثم فهو يهتم بمصلحته الشخصية ويقدمها على مصلحة الجماعة كلها، وهذا هو سرّ منحه الحق الكامل والمطلق في الملكية والحرية الاقتصادية، ويعلل النظام الرأسمالي موقفه هذا من الفرد بأنه لا يوجد ثمة تعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، وأن الأفراد حين يعملون على تحقيق مصالحهم الخاصة فإنهم في الوقت نفسه يحققون مصلحة الجماعة، ولكن هذا التقديم لمصلحة الفرد آثار سيئات أهمها : كثرة الأزمات الاقتصادية، وانتشار البطالة والتفاوت الكبير بين الدخول وظهور الاحتكارات[1].

أما النظام الاشتراكي : فإنه على العكس من النظام الرأسمالي يقدم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، بل كثيرا ما يضحي تماما بمصلحة الفرد

---

(١) للاستزادة، راجع د. خزعل البيرماني في كتابه التاريخ الاقتصادي ص ٢٠٢ وما بعدها نقلا عن كتاب الدكتور احمد العسال النظام الاقتصادي في الإسلام ص ٢٨.

في سبيل مصلحة الجماعة وبناءً على ذلك فقد استبدل بنظام الملكية الفردية لأدوات الإنتاج ونظام الحرية الفردية استبدل بهما نظام الملكية العامة والحرية الاقتصادية العامة أي ملكية الجماعة وحريتها، وقد أدى هذا إلى مفاسد أهمها « مصادمة الفطرة الإنسانية لغريزة التملك، وإحباط الهمة والحافز لدى الإنسان وانتشار الكسل بين الأفراد ».

الخاصية الثالثة : الجمع بين المصالح المادية والحاجات الروحية :

يمتاز الاقتصاد الإسلامي بأنه اقتصاد روحي ومادي، فجميع تصرفات الإنسان المادية لابد أن تتصف بمراقبة الله وابتغاء وجهه، فالمسلم حين يعامل الناس معاملة اقتصادية فلابد أن يتذكر حديث « العمل عبادة »(١) وحديث « إنما الأعمال بالنيات »(٢) ولا شك أن الاقتصاد من أهم الأعمال في الإسلام، وحين يقرر هذه الفكرة وهي وجوب تذكر مراقبة الله لا يريد من وراء ذلك أنها مقصودة لذاتها، فالله جل وعلا لا تنفعه طاعة مطيع ولا معصية عاصٍ ﴿ **إن الله لغني عن العالمين** ﴾(٣) وانما قيمة هذه التوجيهات أنها حماية للفرد نفسه ﴿ **إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم أعمالهم** ﴾(٤) فهذه التوجيهات صمام أمان للنشاط الاقتصادي عندما تكون الرقابة في الضمير، وعندما يتوجه العمل للآخرة فهو وسيلة فعالة لصلاح الفرد والمجتمع ﴿ **ذلك خير للذين يريدون وجه الله** ﴾(٥) ويقول عليه السلام في قصة الرجل الذي رآه الصحابة مسرعا إلى عمل له : لو كان هذا في سبيل الله. فقال عليه السلام : لا تقولوا هكذا، فإنه إن كان خرج يسعى إلى ولد صغار فإنه في سبيل الله »(٦)، ولعل من هذا أيضا ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه « والله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال وجئنا بغير عمل فهم

---

(١) أخرجه مسلم جـ ٣ ص ١٣٦ بشرح الامام النووي.
(٢) أخرجه البخاري بشرح الإمام ابن حجر جـ ١ ص ٧، من فتح الباري.
(٣) سورة العنكبوت الآية ٦.
(٤) سورة النمـل الآية ٤.
(٥) سورة الــروم الآية ٣٨.
(٦) رواه الطبراني قال المنذري في الترغيب والترهيب رجاله رجال الصحيح جـ ٣ ص ٦٣ من كتاب الحافظ المنذري الترغيب والترهيب.

أولى بمحمد منا يوم القيامة »[1] على أن المصالح المادية وان كانت مطلوبة في الكتاب والسنة إلا أنها ليست مقصودة لذاتها لقوله تعالى : ﴿ **فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى** ﴾[2] فالمال في الإسلام ليس مقصودا لذاته بل مطلوب لذكر الله والتحدث بفضله ونعمه وصرفه في وجوهه الشرعية، فالرسول ﷺ يقول « لا بأس بالغنى لمن اتقى » [3] ويقول عليه السلام « نعم المال الصالح للرجل الصالح » وعمارة الأرض مطلوبة حتى آخر لحظة من لحظاتها وذلك حين يقول عليه السلام « إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة »[4] فإن استطاع أن يغرسها قبل أن تقوم فليفعل فإن له بذلك أجر »[5] وهذا من الرسول ﷺ ترغيب في عمارة الأرض وتنميتها وان كان غارس هذه الشجيرة قد لا يأكل منها فإن غيره يستفيد بعده وهو تحقيق لقوله تعالى ﴿ **هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها** ﴾[6] .

فتبين مما تقدم أن الإنسان بعمله ونشاطه الاقتصادي اليومي عليه أن يتوجه به إلى الله جل وعلا وعليه أن يراقب نفسه ويتذكر دائما ما قاله الرسول في تفسير الإحسان : « أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك »[7] **ولاشك أن العمل الاقتصادي نوع من العبادة، والهدف من هذه الرقابة من الله سبحانه هو القضاء على الانحراف في النفس البشرية من ظلمها للآخرين، وتهذيب نزعة** الصراع والأثرة الموجودة في الإنسان ليسود الأمن والاستقرار وتتحقق التنمية الاقتصادية.

ولئن كان الاقتصاديون يهدفون إلى تحقيق السعادة في الدنيا، فلن يصلوا إليها قط عن طريق تزويد الإنسان بما يشبع غاياته الحسية وحدها، بل لابد من

---

(١) انظر تاريخ الطبري جـ ٤ ص ٩ مصدر سابق، انظر الطبقات الكبرى لابن سعد جـ ٣ ص ٢٩٦.
(٢) سورة النازعات الآية ٣٧ ـ ٣٩.
(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك جـ ٢ ص ٣ مصدر سابق.
(٤) الفسيلة الشجرة الصغيرة.
(٥) عمدة القارئ شرح صحيح البخاري للعيني الحنفي المطبعة الأميرية بالقاهرة. جـ ١٢ ص ١٥٥ والمدخل للدكتور الفنجري جـ ١ ص ١٨٥ مصدر سابق.
(٦) سورة هود الآية ٦١.
(٧) رواه البخاري الجزء الأول من فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر جـ ١ ص ٣٧ ط الحلبي.

أمرين.. أحدها، إشباع الرغائب الحسية بحيث لا يكون ذلك على حساب متطلبات الاشباع الروحي، ثانيهما، إشباع الرغائب الروحية في نفس الوقت.

ولئن قيل لناءإن الفصل بين الأمرين واجب يقتضيه التخصص العلمي، فإننا نقول : إن جواز الفصل بينهما يجب أن لا يتعدى مرحلة البحث النظري؛ لأن واقع الأمر وحقيقة الحياة يفرضان على كل باحث أن يأخذ معيار القيم الروحية في اعتباره حين يدرس أي أشباع مادي مهما كان.

تلك سنة الله في خلقه التي لا جدال فيها إذ أن كل استمتاع مهما اختلفت صورته المادية لا يكون استمتاعاً إلا إذا انعكس على شعور المرء وأحاسيسه وأثار فيه عواطف أو معان معينة، والشعور والأحاسيس والعاطفة والمعاني المجردة كلها معنويات ليست من صفات المادة في شيء.

هذه الركائز إنما تهدف إلى إسعاد الفرد وتوفير الرفاهية له، وليست الرفاهية مجرد استمتاع مادي بريء أم غير بريء إنما الرفاهية الحقة هي أن يتمتع المسلم بالمال الحلال في الوجه الحلال، وفي أن تكون المادة موضوع الاستمتاع مسخرة لغرض من الأغراض المنسجم مع المثل الإسلامية، هذا الاستمتاع المادي بهذه الصورة المحدودة يحتم أن يكون الاستمتاع لصالح الإنسانية ولخير البشرية، فلا نفع في استمتاع فردي يعود على الغير بالضرر والأذى، ذلك أن الإسلام ينظر إلى البشرية عامة ويخاطب الناس كافة(١).

الخاصية الرابعة ـ الواقعيـــة :

الاقتصاد الإسلامي اقتصاد واقعي لا يميل إلى الخيال، فهو واقعي في غاياته وطريقته لأنه يستهدف في مبادئه الغايات التي تنسجم مع واقع الإنسانية.

فلا يحلق الاقتصاد الإسلامي في الخيال فوق الطاقة، وهو واقعي في ضمانه تحقيق هذه الغايات ضمانا ماديا دون الاكتفاء بضمانات النصح والتوجيه وبذلك تخرج الأهداف إلى حيز التنفيذ.

---

(١) الدكتور محمود أبو السعود في كتابه خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي ص ١٢ وما بعدها طبعة بيروت سنة ١٣٨٥ هـ.

فالإسلام دين الواقع، ودين العمل والانتاج والنماء، دين تعمل فيه جميع الطاقات الانسانية عملها الذي خلقت من أجله، وفي الوقت ذاته يبلغ الانسان أقصى كماله الانساني المقدر له عن طريق العمل والحركة، فبهذا تتحقق فيه صفة الواقعية حيث ينطلق الانسان بكل طاقاته يعمر هذه الأرض، ويغير وينمي في موجوداتها ويطوّر ويبدع في عالم المادة ما شاء الله له أن يبدع.[1]

واقعيته في غاياته تبدو واضحة في كونه تستهدف من كل تشريعاته تحقيق ما ينسجم منها فعلا مع الطبيعة الانسانية بكل ما فطرت عليه من خصائص ونوازع.

فاعترافه بالملكية الفردية استجابة لغريزة حب التملك التي فطر الله الناس عليها، والزام الدولة بالرقابة على هذه الملكية ما هو الا تهذيب لهذه الغريزة.

وكذلك الرقابة من داخل النفس البشرية الى جانب رقابة الشرع فالرقابتان كلتاهما محافظة على استمرار الملكية الفردية حيث تؤدي مهمتها خير تأدية.

ويقول الدكتور أحمد النجار أما خاصية الواقعية **فلأن** الاقتصاد الاسلامي يستشرف في قوانينه ونظمه غايات واهدافا تتسق مع واقع الانسان اتساقا كاملا بلا شذوذ ولا انحراف فهي تطابق طبيعته وتوافق توازنه وخصائصه العامة، وما أخطأ الاقتصاد الإسلامي الحساب أبدا في تشريعه بصورة كلفت الانسان عسرا ولم يحلق به طبقات الخيال بمستوى يفوق قدراته وامكاناته وانما رسم خطه الاقتصادي وسيرته على أساس من الواقعية والانسانية فهو مثلا براء من خيال الشيوعية الساذج الذي يتخيلُ ان الانسان سوف يأتي عليه فترة تذبل فيها نوازعه الهابطة حين يجد كل حاجاته في متناول يده في مخزن عام يمد يده الى ما يشاء ويدع ما يشاء في تفاؤل ساذج يتصور الانسان مبرأ خاليا من هواجس الانانية متسما بالامانة المطلقة دون حاجة الى أداة للتوزيع أو سلطة من حكومة.[2] .

الخاصية الخامسة ـ الانسانيـــة :

الاقتصاد الإسلامي اقتصاد انساني حيث ان الحلول التي يضعها لمشاكل

---

(١) سيد قطب في كتابه خصائص التصور الإسلامي ص ٢١٠/٢١١ مصدر سابق.

(٢) منهج الصحوة الإسلامية د. احمد عبد العزيز النجار ص ٢٩٩.

الحياة الاقتصادية ترتبط بفكرته ومثله في العدالة، فكل أنواع النشاط في الحياة الاقتصادية في الإسلام خاضعة لقضية الحلال والحرام بما تعبر عنه هذه القضية من قيم ومثل وبامتدادها أيضا إلى جميع الأنشطة الانسانية، وألوان السلوك الإنساني حاكما أو محكوما، مشتريا أو بائعا، مؤجرا أو مستأجراً، عاملا أو متعطلا، كل وحدة من هذه السلوك فيها إما حلال أو حرام، وإما عدل أو ظلم، فمن ثم نستطيع القول بأن التوجيهات الإسلامية تقدم لنا تصورا عاما للاقتصاد الإسلامي كما تضع لنا أصولا كلية نهتدي بها حين التنفيذ.[١]

والاقتصاد الإسلامي اقتصاد إنساني لأنه لا يهمل العوامل غير الاقتصادية؛ كالعوامل الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، فهو يشبه الاقتصاد التطبيقي الذي يأخذ في الحسبان بالعوامل الاقتصادية ويوازن بين القرارات العملية مُراعِياً الجوانب الأخرى.

فهو يشمل هذه الموارد في المجتمع البشري على هدى المفهوم الأخلاقي للرفاهية في الإسلام في دائرة الحلال.[٢]

---

(١) المصارف والأعمال المصرفية للمرحوم الدكتور غريب الجمال نشر دار الشرق بالقاهرة سنة ١٩٧٢ ص ٢٤٤.

(٢) د. ابراهيم الطحاوي في كتابه الاقتصاد الإسلامي مذهبا ونظاما جـ ٢ ص ٢١١ مرجع سابق.

المبحث الثاني

تطور الدراسات الاقتصادية الإسلامية

في هذا المبحث نعرض بشيء من الإيجاز إلى تاريخ الدراسات الاقتصادية الإسلامية حتى عصرنا الحاضر، لنرى مدى الحاجة الماسة إلى ضرورة إكمال هذه المهمة التي قام بها علماؤنا السابقون ونبين في ذلك أن المكتبة الاقتصادية الإسلامية لاتزال بحاجة إلى جهود مكثفة في الدراسات الاقتصادية الإسلامية المتخصصة والمتعمقة في البحث والتي تعين الباحثين على أداء مهمتهم في خدمة الاقتصاد الإسلامي والاستفادة من ثمرات هذه الدراسات، مستهدفين في ذلك إبراز جوانب الاقتصاد الإسلامي في ناحيتين النظرية والتطبيقية، وندرس من خلال هذه الفذلكة ثلاثة فروع :[١]

الفرع الأول : عصر ازدهار الدراسات الاقتصادية الإسلامية.
الفرع الثاني : عصر أفول الدراسات الاقتصادية الإسلامية.
الفرع الثالث : عصر الصحوة والمد للدراسات الاقتصادية الإسلامية.

الفـــرع الأول

عصر ازدهار الدراسات الاقتصادية الإسلامية

انبثق فجر الرسالة المحمدية مؤذنة بإشراقة عصر جديد يملأ الكون عدلاً وتطمئن القلوب إلى مانزل من هذه الرسالة، من مُثل ومبادىء تضمن للفرد إنسانيته، وتعيد له حقوقه وكرامته، وتحد من سفسطة الأديان المحرفة، ومن ظلمة الأفكار الجاهلية التي تبنّاها الوثنيون في مكة ويثرب وغيرها من بلاد العرب.

---

(١) تشير هذه المناسبة إلى جهود أستاذنا الدكتور شوقي الفنجري في كتابته فصلا جيدا عن تطور الدراسات الاقتصادية الإسلامية ضمن كتابه المدخل وكتابه المذهب الاقتصادي في الإسلام، وأخيراً قام اتحاد البنوك الإسلامية بطبعه مستقلا سنة ١٤٠١ هـ.

جاء الإسلام والناس مشرئبون له وقد مهدت لذلك الامارات التي سبقت بعثة محمد ﷺ.

جاء الإسلام والدلائل النبوية كادت أن تفصح عن رسالة محمد ﷺ، ولكن الله جل شأنه لطيف بعباده حيث أرسل محمداً عليه السلام بعد الأربعين من عمره وقد كمل عقله، أرسله ليطهر الأمة من دنسها ووثنيتها وينتشلها من حمأة الإلحاد، وحنادس الجهل إلى اشراقة العلم، وأنوار التنزيل من عند الله.

يجيء الإسلام وبين يدي العرب بعض المعاملات الاقتصادية لاسيما وهم أهل التجارة تلك المعاملات التي لم تكتمل لتكون مذهبا أو نظاما اقتصاديا يعتمد عليه، إذ أن في مكة كما قلنا نظام الرحلتين اللتين أشار إليهما القرآن الكريم رحلة الشتاء ورحلة الصيف والمعاملات التي تدور في تلك الرحلتين معاملات مبنية على المبادلات الاقتصادية، وغالبا ما تكون مبنية على المضاربة التي أقرها الإسلام بعد ذلك وعرفوا فيما عرفوا معاملات الائتمان والبيع بأجل وهما من ضروريات الحياة التجارية، وأصبح لقريش في مكة قوة في احتكار الثروات متخذة المال سبيلا لتأكيد قوتها ونفوذها وظهرت آثار ذلك على العلاقات التجارية بين بطون قريش وفي تكوين الأحلاف، وفي الصراع بين قوة الاحتكارات والتسلط المالي بين القوى المعارضة.

عرف أهل مكة أيضا بعض البيوع كما قلنا وأهمها البيوع بالإقراض والمضاربة، والربا، ونظموا الأسواق التجارية أوقاتا معينة في السنة سموها بالأشهر الحرم.[١]

جاء رسول الله ﷺ فأقر بعض ماكانوا عليه من معاملاتهم كالمضاربة والمغارسة، وبعض المعاملات التجارية الأخرى التي لا تخالف منهج الإسلام، وألغى الربا بأمر الله له.

وكان عليه السلام قد طبق أغلب المبادئ الاقتصادية في عصره، وحين توفاه الله تولّى صحابته رضي الله عنهم هذه المهمة الشريفة فطبقوا الأصول

---

(١) انظر مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي للدكتور عبد العزيز الدوري ص ١١ وما بعدها طبع دار الطليعة في بيروت سنة ١٩٦٩ الطبعة الأولى.

الاقتصادية الإسلامية حسبما وردت بنصوص القرآن والسنة مجتهدين فيما لم يرد به نص صريح وذلك بالقياس وسائر الطرق الشرعية المقررة.

ونحن نقرر أن هذا العصر أي عصر الازدهار بدأ مع بزوغ شمس الرسالة المحمدية حتى بداية عصر الأفول وهو عصر قفل باب الاجتهاد، وللكتابة في الاقتصاد الإسلامي في هذا العصر ثلاثة مظاهر :

المظهـر الأول

حفظه في الصدور : وهذا ما قبل تدوين العلوم الإسلامية شأنه شأن جميع العلوم الإسلامية وهذا الوقت ممتد إلى أول القرن الثاني الهجري حيث دون الحديث النبوي وغيره من العلوم الإسلامية فنقلت إلينا النصوص الاقتصادية في السنة النبوية بعد أن كانت النصوص القرآنية محفوظة في صدور العلماء وبين دفتي المصحف بعد ذلك إذ كان مدونا في عهد الخليفة الراشد أبي بكر الصديق رضي الله عنه ثم سجل العلماء آراء الصحابة والتابعين وبهذا بدأت مرحلة أخرى من مراحل التدوين وهي :

المظهـر الثاني

تدوينه ضمن الدراسات الأخرى : فقد دون كغيره من العلوم ضمن كتب الحديث نصوصاً، ومع كتب الفقه أحكاما وضمن كتب التاريخ كظواهر اقتصادية وحوادث مسرودة، والفلسفة وغيرها وهذا تدوين جزئي لم يستقل، وهذه الظاهرة تقال أيضا بالنسبة لجميع العلوم الإسلامية، إذا أن العلماء لم يكونوا يهتمون بالتخصص الدقيق بل كانوا يؤلفون كتبهم شاملة لكل فن ولكل علم، فكتب الحديث مثلا تشمل أبواب الفقه والتفسير والتاريخ والعقائد وغيرها . وكتب الفقه لا تخلو من الكتابة في العقائد والسير وما شابه ذلك كالكتابة في النواحي الاقتصادية ولاسيما الإيرادات المالية مثلا بل كانت الدراسات الكلية والمعاملات بصفة عامة ضمن كتب الفقه تحت أبواب المعاملات وأبواب الغنائم والجزية وما شابه هذه الأبواب، واستمرت هذه الظاهرة حتى تخطت أيضا عهد الأفول وهي المرحلة الثانية التي نفردها بعد قليل بالبحث، ولعلي لا أكون مبالغا إذا قلت إن

هذه الظاهرة لاتزال موجودة حتى عهدنا الحاضر لاسيما من أستاذة الفقه والمؤلفين فيه فهم يطرقون نفس الأبواب التي تكلم عنها علماؤنا في السابق وبنفس المنهج في الكتابة، فلا تزال إذن كتب الفقه تحتضن المادة المالية والاقتصادية ضمن بحوثها تحت عنوان « **المعاملات** » والزكاة، والجهاد والغنائم والخراج وما أشبه ذلك من الأبواب ذات العلاقة بالأموال كالخمس والفيء والكفارات وهذا لا يؤثر في الدراسات الاقتصادية الإسلامية، بل لعله حين استمر بهذه الطريقة ضمن له الحفظ والاهتمام لكثرة من ألف الفقه ولايزال قلم الفقه يكتب، ولهذا يجد الباحث الاقتصادي اليوم في هذه الكتب عمقا جيدا في بحث مسائل المعاملات في كتب الفقه، إلا أنها مع الأسف اهتمت بالدراسات القديمة ولم تعتن بالدراسات وبالمسائل الجديدة الحديثة أو على الأصح المعاملات المستجدة، فما على الباحث إلا أن يستخرج من هذه الكتب ما يريده ليكشف عن سبق علماء المسلمين وفقهائهم إلى المادة الاقتصادية.

المظهــر الثالث

استقلال الكتابة فيه : في عصر الازدهار حيث خصص بعض العلماء له مساحة مستقلة ناقشوا فيها مسائله بين دفتي كتاب، ولم يخرج بطبيعة الحال عن نهج العلماء وطريقتهم في البحث إلا بالاستقلال في التأليف، وأحسب أن أبا يوسف يعقوب القاضي رحمه الله أول من سجل بقلمه هذا الاستقلال وله الريادة في هذا الفن، فقد ألف أول كتاب في المالية العامة في العالم كله ألفه بناء على طلب ولي الأمر « هارون الرشيد » وهذا دليل على التقارب بين ولي الأمر والعلماء وهو خير معين لازدهار الدراسات في كل وقت، وقد بحث أبو يوسف في هذا الكتاب كل ما يتعلق بالأموال كالخراج الذي سماه باسمه وقصد بذلك أن يكتب في إيرادات الدولة كلها ومصروفاتها وإذ فعل ذلك فقد فتح باباً للدارسين بعده فكتب أبو عبيد القاسم بن سلام[1] موسوعته المالية وسماها كتاب « الأموال » وأثنى على كتابه هذا العلماء لسعته وإحاطته وشموليته.

---

(١) انظر دراستنا لأبي عبيد في الباب الثاني.

ولم يتأخر يحيى بن آدم[1] القرشي فكتب أيضا كتابه الخراج وهو من أساتذة الإمام أحمد بن حنبل وقد نسب الدكتور محمد زكي شبانه للإمام أحمد ابن حنبل كتابا اسمه « الخراج » ولم أجده ضمن بحث مؤلفاته التي ذكرها العلماء[2].

وجاء العالم والفقيه الاقتصادي الإمام محمد بن الحسن الشيباني[3] فسجل بقلمه كتابا جيدا أسماه « الكسب »[4] ولحقه بعد زمن قصير تلميذه محمد بن سماعة المرادي[5] بكتاب سماه « الاكتساب » في الرزق المستطاب[6] وقد تضمن هذا الكتاب مع أصوله ضوابط الكسب ونظرية سلوك الاستهلاك والنفقة وأصولها في الشريعة الإسلامية.

واستمرت المكتبة الاقتصادية الإسلامية تؤتي ثمارها على طريقة ونهج أبي يوسف فكتب لنا تلميذ الإمام أحمد بن حنبل الشيخ أبو بكر الخلال[7] كتابه « الحث على التجارة والصناعة والعمل »[8] والجاحظ[9] يكتب كتابا له علاقة بالاقتصاد الفني البحت سماه « التبصر للتجارة » وقد ناقش فيه أشياء دقيقة فنية كخصائص الزمرد والجوهر والملابس كالكتان وطرق الاكتساب عن طريق

---

(١) انظر مقدمة الباب الثاني.

(٢) انظر مقاله في مجلة المسلمون ص ١٧٥ بعنوان الملكية الاقتصادية الإسلامية.

(٣) انظر مقدمة الباب الثاني.

(٤) طبع هذا الكتاب أخيراً بالشام بتحقيق الدكتور عدنان زرزور في حلب عام ١٩٧٨.

(٥) محمد بن سماعة المرادي حافظ للحديث تجاوز المائة من عمره وهو بكامل قواه ولي القضاء لها ومن الرشيد حنفي المذهب تلميذ محمد بن الحسن له كتب منها أدب القاضي والنوادر ومختصر الكسب ولد سنة ١٣٠ هـ وتوفي سنة ٢٣٣ (الأعلام للزركلي ٢٣/٧ مع مراجعة) ومن أهمها الوافي بالوفيات ١٣٩/٣.

(٦) حقق هذا الكتاب سنة ١٣٣٨ (بمعرفة محمود صادق عرنوس) نشر مكتبة القدس بالقاهرة.

(٧) انظر مقدمة الباب الثاني.

(٨) طبع هذا الكتاب سنة ١٣٦٩ هـ في مصر بمطبعة الخانجي بالقاهرة وهو كتاب صغير لا يتجاوز المائة صفحة.

(٩) أحمد بن محمد بن هارون الخلال أبو بكر، عالم مفسر لغوي من كبار علماء المذهب الحنبلي قال الذهبي جامع علم أحمد ومرتب مذهبه أشهر كتبه الجامع لعلوم أحمد، لم يصنف في المذهب مثله في مذهب الحنابلة نحو مائتي جزء، توفي سنة ٣١١ هـ بغدادى المولد والوفاة.

الاختبار، ونقف أيضا مرة أخرى لنرى في آخر الدولة الإسلامية ناحية المغرب الشيخ يحيى بن عمر الكناني يكتب أول كتاب في الحسبة وأحسبه لم يسبق إليه سماه « أحكام السوق »[1] وهو مؤلف على المذهب المالكي.

هذه نماذج فقط مما كتبه علماؤنا كتابة مستقلة وهي وإن كانت شبه رسائل إذا استثنينا ما كتبه أبو يوسف وأبو عبيد ويحيى بن آدم إلا أنها أيضا تدلّ على الاتجاه نحو التخصص في الدراسات الاقتصادية.

وحسب ظني أن مدرسة الزهد لم تقصر في هذا الميدان، ومع أن الزهد يمثل الاتجاه السلبي للحياة الاقتصادية فقد وجدت هذه المدرسة مبكرة ولعلها أصبحت فيما بعد مرتكز المدرسة الصوفية، فمن الذين كتبوا في الزهد كتابات مستقلة الإمام أحمد بن حنبل والشيخ الزاهد عبد الله بن المبارك والحارث المحاسبي وغيرهم في كتب سموها كتب الزهد.

ومن الجدير بالاهتمام أننا لو أفردنا الدراسات الاقتصادية، التي كتبها علماء الإسلام في عهد الازدهار والتي سجلت ضمن الكتب الأخرى، لأصبحت كتباً ورسائل مستقلة ولحظيت من قبل الباحثين بالعناية والاستفادة منها وجعلها نواة لمكتبة اقتصادية إسلامية مستقلة ينطلق منها جميع الباحثين.

الفـــرع الثاني

عصر أفول الدراسات الاقتصادية الإسلامية

منذ منتصف القرن الرابع الهجري انقسمت الدولة الإسلامية إلى عدة دول يتناحر رؤساؤها وولاتها وأفرادها على السلطة فشغل أولو الأمر والناس معهم بالفتن، فدب بذلك الإنحلال وانتشرت الفوضى في الاجتهاد، وفي مثل هذا الجو تصدى لإفتاء المسلمين فئتا المغرضين والجهال، عابثين بنصوص الشريعة وبحقوق الناس [2].

---

(١) طبع في تونس بتحقيق المرحوم الشيخ حسن حسني عبد الوهاب وطبع مع اضافة الدكتور محمد مكي برواية ابن شبل عن يحيى بن عمر الكناني. د. ت.

(٢) انظر الدكتور شوقي الفنجري المدخل للاقتصاد الإسلامي مصدر سابق ص ٦٥.

ولقد فترت همم العلماء عن الاجتهاد المطلق وعن الرجوع إلى المصادر التشريعية الأساسية لاستمداد الاحكام من نصوص القرآن والسنة واستنباط الأحكام فيما لا نص فيه بأي دليل من الأدلة الشرعية، والتزموا بما استمدت الأئمة المجتهدون قبلهم من أحكام.

ويرجع هذا الركود إلى عدة عوامل سياسية وعقلية وخلقية واجتماعية أثرت في كل مظهر من مظاهر عضوضهم وأحالت نشاطهم التشريعي إلى فتور ووقفت حركة الاجتهاد وماتت في العلماء روح الاستقلال الفكري فلم يردوا لمعين الذي لا ينضب ماؤه وهو القرآن والسنة. ويرجع الشيخ عبد الوهاب خلاف(١) رحمه الله أسباب وقوف حركة الاجتهاد والتزام تقليد السابقين إلى أسباب أربعة هي :

أ ـ انقسام الدولة الإسلامية إلى عدة ممالك يتناحر ملوكها وولاتها وأفرادها فشغلوا الناس معهم وأوقفوا حركة العلوم وفترت الهمم وكان له أثره في التشريع.

ب ـ انقسام الأئمة المجتهدين إلى مدارس، صار لكل مدرسة حزب ينتمي إليه العلماء، فسعى تلاميذ كل مدرسة بهذا المذهب وتأييد أصوله وزيادة فروعه، وشغلهم عن الأساس التشريعي الأول وهو القرآن والسنة، وصار الواحد منهم لا يرجع إلى النص إلا إن احتاج لتأييد مذهبه فحسب وبهذا فنيت شخصية العالم وذاب في هذه المدرسة وذهب استقلاله العقلي وصار كالعامة في التقليد.

جـ ـ ادعى الاجتهاد من ليس أهلاً له وتباينت آراؤهم في الأقضية في البلد الواحد مع مضائه، فلما فزع إلى العلماء ذوي التقى والورع تقيدوا بالأحكام السابقة فعالجوا الفوضى بالتقليد والجمود .

د ـ فشت بعض الأمراض الخلقية كالحسد والأنانية، فإن فتح أحدهم الاجتهاد في مسألة شهّر به الآخرون وحطوا من قدره وسفهوا رأيه وفندوا ما أفتى به

---

(١) هو الشيخ عبد الوهاب خلاف، فقيه أصولي أستاذ الشريعة بجامعة القاهرة، له عدة مؤلفات جيدة منها خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، وعلم أصول الفقه، وكتابه السياسة الشرعية، وله نظرات اجتهادية جيدة وأسلوبه أروع الأساليب في مادة أصول الفقه توفي رحمه الله سنة ١٩٥٦م عن ٦٧ سنة.

من حق أو باطل، فلهذا اتقى العلماء المجتهدون شر هؤلاء بالنكوص والميل إلى السكوت واكتفوا بترديد آراء السابقين لهم.[1]

هذه هي حالة عصر الأفول والذي سميناه بهذه التسمية لقرب صدقها عليه، فإذا بدأ يأفل نجم الاجتهاد ويسير في المحاق هلاله، ونجم عصر التقليد والاتكالية على مائدة العلماء المجتهدين حسب ما وصفنا الذين أثروا المكتبة الإسلامية.

وحسب رأي القائلين بقفل باب الاجتهاد إن الدراسات الإسلامية السابقة أينعت على يد هؤلاء المجتهدين الذين سبقوهم ولم يبق سوى الاستفادة فحسب لحفظ هذه الكتب وترديدها دون أية إضافة جديدة تذكر.

ومع ذلك فلا نهضم هذا العصر حقه فإنا بإذن الله نبين بعض ما استقرأناه وفتشنا صفحاته، فوجدنا لمحات وضاءة من علماء برزوا واشتهروا خلال هذه العصور الطويلة وهم كثيرون ولكنهم إن قيسوا بالمقلدين أو بطول الفترة فإنهم قلة جدا في جانبهم، وحتى هؤلاء المقلدون تبرز لهم أحيانا سطور تخالف ما أخذوا به أنفسهم من التقليد وهي إشعاعات باهرة كنا نود استمرار وهجها ولكنها سرعان ما تذوب في خضم التقليد كما ذابت شخصياتهم.

أقول لم يترك هؤلاء القلم بل استمروا يكتبون ولكنهم التزموا منهجا معينا هو جانب التقليد وتقليد سابقيهم من المذاهب التي انتسبوا إليها، فلماذا حرموا على أنفسهم الاجتهاد والاستقلال بالرأي وهم أهل لذلك الأمر الذي معه حرمت المكتبة الإسلامية من آراء كنا بحاجة إليها.

لم تكن مؤلفات هؤلاء سوى شرح لعبارة غامضة أو اختصاراً لكتب السابقين أو حواشي يسيرة تتصف بالنقل من الكتب الأخرى.

خلال هذا العصر وهو أطول عصر في عهد الدراسات الاقتصادية

---

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص ٩٦ وما بعدها طبعة دار القلم بالكويت د. ت.

والمذهب الاقتصادي لاستاذنا دكتور شوقي الفنجري ص ٤٥ مصدر سابق.

الإسلامية إذ يزيد على ألف عام لم يقف مدّ العلماء وإن كان قليلا، إلا أنه مع قلته جعل الله في أقوالهم وآرائهم النور وظهر مجتهدون خلال هذا العصر الطويل، ولكنهم لم يتفرغوا للكتابة المتخصصة بل كتبوا ضمن مؤلفاتهم الأخرى، إلا قلة منهم وهم المكثرون في التأليف كالإمام الغزالي[١] وابن حزم[٢] وقبلهم الماوردي[٣] وبعدهم ابن تيمية[٤] وابن خلدون[٥] والمقريزي[٦]، فقد يكون الماوردي أول من ألف في الأحكام السلطانية وتبعه أبو يعلى بن الفراء القاضي الحنبلي ولا ندري هل التقى المؤلفان أم لا ؟ فألف الماوردي أيضا كتابه الحاوي[٧] في الفقه الذي لايزال مخطوطا وهو يتضمن نظرات اقتصادية عظيمة، ولقد ضمن كتابه أدب الدنيا والدين فصولاً جيدة في التجارة، وهكذا فعل الغزالي فضمن كتبه الشهيرة وآخرها شهرة وإتقاناً إحياء علوم الدين والاقتصاد في الاعتقاد وميزان العمل وغير ذلك من كتبه الأصولية كالمستصفى وشفاء الغليل والمنخول والتي تحدث فيها عن الضرائب وتقسيم العمل ونظرات اقتصادية أخرى، وابن حزم هذا العالم الشهم المجتهد ملأ كتابه المحلى وسطور أخرى في مؤلفاته الأخرى بنظراته الاجتهادية في الاقتصاد، وأبو الفضل الدمشقي[٨]هـ أبو الاقتصاد ـ كما سماه السيد عاشور ـ احتضن علم التجارة فناً مستقلا وتطبيقا ونظرات في كتابه الجيد « الإشارة إلى محاسن التجارة » ولم ينس الدلجي[٩] الذي كان في عهد الملك الصالح في الدولة الأيوبية يعيش في مصر ودمشق يتولى شئون الشهادة عند القضاة وهي وظيفة لها أهميتها كتب عن المشكلة الاقتصادية بأول كتابة علمية مستقلة مبنية على دراسة علمية فلسفية ومنهج جديد في الكتابة وقد اقتبس من الغزالي نظراته وطريقته النفسية وإن لم يشر إليه إلا بعض الأحيان وذلك في كتابه الشهير

---

(١) ، (٢) انظر دراستنا عنهم في الباب الثاني.

(٣) الإمام الماوردي صاحب كتاب الأحكام السلطانية.

(٤) انظر دراستنا عنه في الباب الثاني.

(٥) انظر دراستنا الموجزة عنهما في مقدمة الفصل الثالث من الرسالة.

(٦) انظر دراستنا الموجزة في مقدمة الفصل الثالث من الرسالة.

(٧) ولقد نبهنا إلى هذا الكتاب وأهميته الدكتور عبد السلام العبادي في رسالته القيمة الملكية في الشريعة الإسلامية ورجع إليه عدة مرات، ونرجو أن يهيئ الله طبعه حتى يستفاد منه.

(٨) انظر دراستنا عنه في الباب الثاني.

(٩) انظر مقدمة عصر ما بعد الاجتهاد.

« الفلاكه والمفلوكون » أي الفقر والفقراء، ولو استمررت أذكر الأمثلة لما انتهيت، ولكن قبل أن انتقل إلى فقرة جديدة أقول إن ابن خلدون[1] العالم الاجتماعي المعروف الذي ألف التاريخ الجيد وكتب مقدمته التي أصبحت علماً مستقلا فاحتضنت هذه المقدمة نظريات كثيرة في الاقتصاد الإسلامي وأبرزها مشكلة السكان ونظرياته في الحضارة والترف وأثره في الدول، ولقد استفاد منها بعد ذلك علماء الاجتماع كثيراً حتى سموه أبا الاجتماع[2].

وكما قلت في عصر الازدهار إن ما كتبه هؤلاء ضمن مؤلفاتهم لو أفرد لكان مؤلفات كاملة مستقلة لاسيما ذات النفس الطويل كالفتاوي للإمام المجتهد ابن تيمية حيث ضمنها رسالة المظالم المشتركة، ورسالة الحسبة، ورسالة السياسة الشرعية وغيرها من الفتاوى ذات النفس الطويل، ولو أفردنا ماكتبه ابن قدامه صاحب المغني أو ما كتبه النووي في شرح المهذب الذي سماه المجموع أو غيرها من المؤلفات ذات الموسوعية التي كانت من أبرز سمات هذا العصر هذه الكتابات ذات الجدل العلمي الشيق، ومع أنه انتصار للمذاهب إلا أنه نقاش يلفت النظر ويفتح مجالا رحباً للعقلية المتفتحة وأشير إلى ماكتبه السيوطي[3] رحمه الله في موسوعات ومؤلفات وأهمها ما سجله رحمه الله في تفسيره الدر المنثور وكتاب الحاوي للفتاوى والذي تضمن أكثر من أربعين رسالة وكذلك الإمام الطوسي صاحب الخلاف الكبير والبيروني[4] والفارابي[5] وغيرهم.

---

(١) انظر مقدمة عصر ما بعد الاجتهاد.

(٢) انظر رسالة د. محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون قدمت لجامعة القاهرة سنة ١٩٤٤ ص ٣٦.

(٣) الإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ولد بالقاهرة سنة ٨٤٩ هـ وتوفي سنة ٩١١ هـ له رحلات علمية ومؤلفات تزيد على المائتين في جميع الفنون أشهر كتبه حسن المحاضرة والذي ترجم لنفسه فيه ترجمة طويلة وهو عالم مفسر محدث لغوي (الأعلام للزركلي جـ ٤/ ٧٠ ومصادره والتي أهمها شذرات الذهب ٥١/٨١ وقد ذكر الزركلي رحمه الله ما يزيد عن ثمانين مؤلفا من مؤلفاته وترجمته في حسن المحاضرة ١/ ١٨٨ ومابعدها).

(٤) البيروني/محمد بن أحمد أبو الريحان الخوارزمي فيلسوف رياضي مؤرخ علت شهرته وله حظوة عند الملوك في عصره وله مؤلفات كبيرة قال ياقوت الحموي إن فهرست مؤلفاته ٦٠ ورقة وأشهر كتبه الآثار

قد يقول قائل إني أظلم هذا العصر عندما أسميه ويسميه غيري عصر الأفول والواقع أنني لأزال عند رأيي؛ ذلك لأن معطيات هذا الألف عام تقريبا قليلة إذا قيست بما أعطاه سلفهم السابق لهم، لا أقول من ناحية كثرة رعاف القلم فقد تكون المؤلفات خلال هذه الفترة أكثر، بل بدون شك أنها أكثر إذا علمنا أن بعض المؤلفين كالسيوطي وابن تيمية والغزالي وابن الجوزي[1] تزيد مؤلفاتهم عن ثلاثمائة مؤلف وهي مؤلفات كثيرة كما يرى القارئ.

ولكن الذي نريد قوله إن ذلك من ناحية الكيفية والصياغة فلئن كان السابقون قد تقل مؤلفاتهم عن المتأخرين إلا أنها مؤلفات مستقلة حرة مبنية على الاجتهاد والكلمة الحرة التي تجعل من الكتاب والسنة دليلا لها، فقد كان هذا العصر الذي ندرسه يلتمس ـ كما قلنا ـ رأى شيخ أو عالم فيجعله هو القدوة وينسى أو يتناسى الأصلين الكتاب والسنة ولا يكلف نفسه بالرجوع إليهما مع علمنا جميعا بأهليتهم وقد بلغوا مبلغا من العلم يؤهلهم لذلك ويجعلهم في مصاف مشايخهم، وكلهم ـ علم الله ـ أنكروا ذاتهم وهذه خصلة محمودة في الجانب الشخصي والسلوكي فحسب ولكنها لم تفد جانب الفكر والتأليف بل أوقفت مده، إلا فئة قليلة لم تستطع أن تهضم هذه الدعوة فاستمرت في الطريق الأول فساهموا مساهمة جيدة كانت هي اللبنات التي أرست دعائم الاقتصاد الإسلامي ضمن رحلته الطويلة.

الباقية عن القرون الخالية مطبوع والقانون المسعودي وغير ذلك ولد سنة ٣٦٢ وتوفي سنة ٤٤٠ (الاعلام للزركلي ٦/٢٠٦).

(٥) الفارابي، إسحاق بن إبراهيم أديب غزير المادة العلمية انتقل من بلده فاراب من بلاد خراسان إلى اليمن وأقام في زبيد وهو خال صاحب الصحاح الجوهري أشهر كتبه ديوان اللغة والأدب مخطوط في المكتبة الخالدية بالقدس توفي سنة ٣٥٠ هـ (معجم الأدباء ٢/٢٢٦).

(١) ابن الجوزى عبد الرحمن بن علي القرشي البغدادي المحدث المؤرخ المفسر الأصولي الواعظ حنبلي المذهب ولد ببغداد وتوفي بها وصلت مؤلفاته قرابة ثلاثمائة مؤلف في كل الفنون ومن أشهرها كتابه (صيد الخاطر) والمنتظم في التاريخ وزاد المسير في التفسير ، واعتنى بتاريخ الأعلام فكتب حياة الإمام أحمد بن حنبل وعمر بن عبد العزيز وغيرهما وقد ذكر صاحب الأعلام جملة من مؤلفاته ولد ٥٠٨ هـ وتوفي سنة ٥٩٧ هـ (الأعلام للزركلي ٤/٨٩ مع مصادره) .

الفـــرع الثالث

عصر المد أو الصحوة للدراسات الاقتصادية الإسلامية

في بداية هذا القرن العشرين استقامت للعلوم الإسلامية نهضة مباركة ـ إن شاء الله ـ نرجو أن يواكبها نية طيبة وعقيدة صالحة، إذ ظهرت الدعوة إلى العودة للنهج السلفي الصالح والتمسك بالدين الإسلامي، فأنشئت من أجل ذلك دور العلم الكبرى كالجامعات وغيرها، وظهرت الدعوة إلى المؤتمرات الدولية من أجل بحث ودراسة مشاكل المسلمين بصفة عامة، فبهذه الدعوات وبغيرها نهضت الدراسات الإسلامية تبعا لذلك لما يقدم في هذه المؤتمرات وما يدرس في الجامعات من علوم إسلامية وكان الاقتصاد الإسلامي ضمن هذه الدراسات وإن كنا لانزال نعتقد أنه في بداية الطريق للاتجاه السليم في الدراسة والبحث، والباحثون يتولون مسئولية كبرى لاستخراج كنوز المكتبة الإسلامية الاقتصادية والتي أشرنا إلى شيء منها، إضافة إلى ما يجد في هذا العصر من مسائل جديدة لها علاقة بالدراسات الاقتصادية الإسلامية ونشير إلى اتجاهات ثلاث ضمن هذا الفرع.

الاتجاه الأول : اتجاه الدراسات الاقتصادية إلى الكتابة الجزئية.
الاتجاه الثاني : اتجاه الدراسات الاقتصادية إلى الكتابة الشاملة.
الاتجاه الثالث : اتجاه الدراسات الاقتصادية إلى الكتابة التاريخية.

الاتجاه الأول ـ الكتابات الجزئية :

حسب ما رأينا في الفرع الأول أن الدراسات الجزئية لاتزال حتى عصرنا هذا ممثلة في كتب الفقه، فلا يزال علماء الفقه يسجلون فقه المعاملات ضمن كتب الفقه وهو اتجاه طيب ولكن التخصص أولى وأفضل، والكتابات الجزئية طيبة فلها إثراؤها للمكتبة، فما يكتب في المؤتمرات والندوات نموذج لهذه الدراسات الجزئية ويجب أن تكثر الدراسات بهذه الكيفية؛ لأنها هي السبيل إلى إنشاء مكتبة اقتصادية إسلامية وآخر نموذج نشير إليه هو المؤتمر الأول للاقتصاد الإسلامي

بمكة المكرمة عام ١٣٩٦ هـ[١] وعلى سبيل الكتابة الجزئية المطولة ما كتبه :

١ ـ الدكتور عبد العزيز الخياط في كتابه : الشركات[٢] دراسة مقارنة وقد ألقى فيه ضوءا على مسألة من مسائل الاقتصاد الإسلامي فأوفى البحث فيها.

٢ ـ الدكتور عبد السلام العبادي الذي كتب عن الملكية في رسالة للدكتوراه درس آراء العلماء قديما وحديثا في الملكية بنوعيها الخاصة والعامة وأطال النفس بما يشرح الصدر ويهيئ للباحث زاداً شهيا ومائدة سخية[٣].

٣ ـ الدكتور يوسف القرضاوي الذي كتب فقه الزكاة في مجلدين كبيرين كتابة استوقفت الباحثين وأوفت بالغرض فقد قلب صفحات المكتبة الفقهية الأولى وغربلها وجاء بنتيجة جيدة قدمها للباحثين وهو مرجع لا يستغنى عنه الباحثون.[٤]

٤ ـ الغرر وأثره في العقود للدكتور الصديق الضرير وهذه أيضا رسالة دكتوراه خصصها الباحث للغرر وقد بحث كل ما يتعلق بالغرر في المعاملات وهي مرجع أيضا تضعه المكتبة الاقتصادية في قائمتها تفخر به[٥].

فمثل هذه الدراسات الجزئية أفادت المكتبة الاقتصادية من البحوث الذي نرجو أن تستمر إن شاء الله على هذا النهج في التخصص في دراسة بحث واحد واستكمال جوانب البحث فيه ولا تزال أمام الدارسين للاقتصاد الإسلامي بحوث

---

(١) ممن توسع في هذا الموضوع أستاذنا الدكتور الفنجري في كتبه :
ـ المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي الجزء الأول ص ٦٨ مصدر سابق.
ـ المذهب الاقتصادي في الإسلام ص ٧٣ مصدر سابق.
وكذلك انظر فهرست مؤلفات الاقتصاد الإسلامي للدكتور نجاة الله صديقي طبع جامعة الملك عبد العزيز سنة ١٤٠٠ وهو البحث المقدم للمؤتمر الاقتصادي الإسلامي الأول في مكة المكرمة وذلك للاطلاع على المؤلفات باللغات العربية والانجليزية والأوردية.

(٢) طبع هذا الكتاب بمطابع وزارة الأوقاف الأردنية نشر مكتبة الاقصى بعمان سنة ١٣٩٥ هـ (١٩٧٥م) الطبعة الأولى.

(٣) طبع هذا الكتاب بمطابع وزارة الأوقاف الأردنية نشر مكتبة الأقصى بعمان في ثلاثة أجزاء سنة ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥م الطبعة الأولى.

(٤) طبع هذا الكتاب بمؤسسة الرسالة بالشام انظر الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧م في مجلدين يزيدان عن ألف صفحة.

(٥) طبع هذا الكتاب بمصر سنة ١٩٦١م بمطبعة الحلبي في مجلد واحد كبير.

مطروحة تنتظر البحث نشير بين حين وآخر في رسالتنا هذه إليها كبحث التسعير والاحتكار أو بمعنى أدق الدولة وتدخلها في النشاط الاقتصادي فهو موضوع يستحق التفرغ له.

الاتجاه الثاني ـ الكتابة الشاملـة :

وهذا اتجاه آخر اتبعه الكاتبون في هذا العصر حيث كتبوا في الاقتصاد الإسلامي بصفة عامة دون تخصيص مسألة أو مشكلة معينة وإخضاعها للبحث الدقيق كما في الاتجاه الأول. وهذا الاتجاه يميل إليه أكثر الباحثين لأنه أسهل الاتجاهات مع عدم العناية التامة بالإحاطة نظراً لكثرة بحوث الاقتصاد الإسلامي، ومع ذلك فهو اتجاه جيد يثير للباحثين الذين يرغبون الكتابة الجزئية أو الكتابة التاريخية أفكاراً وإن كانت قصيرة وسريعة إلا أنها لا تخلو من ومضات تفتح باباً يلجون منه ونذكر من هذه الأمثلة :

١ ـ ما كتبه المرحوم د. محمد عبد الله العربي في كتابه الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المعاصر.

٢ ـ الدكتور إبراهيم الطحاوي في رسالته التي سماها « الاقتصاد الإسلامي مذهبا ونظاما » فقد بحث فيها الاقتصاد الإسلامي وأغلب مسائلة أطال في بعض المواضع وقصر في بعضها.

٣ ـ ما كتبه الدكتور علي عبد الرسول في كتابه « المبادىء الاقتصادية في الإسلام ».

٤ ـ ما كتبه المرحوم محمد باقر الصدر في كتابه « اقتصادنا ».

ويقف أستاذنا الدكتور محمد الفنجري ضمن هذه المجموعة والاتجاه ولكنه يختلف عنهم بإصداره سلسلة في الاقتصاد الإسلامي ويكتبها بتوسع[1]

---

(١) صدر من هذه السلسلة ما يلي :

أ ـ ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية : نشر مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٨.

ب ـ الإسلام والمشكلة الاقتصادية : نشر مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٨.

جـ ـ الإسلام والتأمين : لناشره مكتبة عالم الكتب بالقاهرة والرياض ١٩٧٩م.

د ـ الإسلام والضمان الاجتماعي : لناشره دار ثقيف للنشر والتأليف سنة ١٤٠٠ هـ.

هـ ـ المذهب الاقتصادي في الإسلام : لناشره دار عكاظ في الرياض سنة ١٤٠١ هـ.

ونرجو أن تكمل هذه السلسلة لتكون مرجعا للباحثين في الاقتصاد الإسلامي.

ومع ما لهذه الكتابة من أهمية ومحاسن، إلا أن لها مأخذا هو أنها غالبا لا تمكن الباحث الذي يكتب فيها بالتوسع المطلوب لضخامة ما أخذ به على نفسه.

الاتجاه الثالث ـ الدراسات الاقتصادية التاريخية :

هذا الاتجاه في رأيي هو من خير الاتجاهات في الكتابة ليس للاقتصاد الإسلامي فحسب، بل لجميع أنواع الكتابة في المعرفة الإنسانية فإن هذا الاتجاه يعطي دراسات وافية لعصر من العصور بشيء من التوسع أو التفرغ الكامل للشخصية والعلم الذي يريد الباحث تقديمه للمكتبة الاقتصادية الإسلامية.

ومعلوم ما للدراسات الاقتصادية التاريخية من فضل على الباحثين وتعميق بحوثهم ذلك لأن بناء الدراسات كلها على الدراسات السابقة، فاتجاهنا لدراسة النظام الاقتصادي الإسلامي في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه أو عمر بن عبد العزيز أو الفكر الاقتصادي الإسلامي لدى مختلف فقهاء وأئمة الإسلام، أو اتجاهنا لدراسة النظام الاقتصادي الإسلامي في عهد الأيوبيين مثلا أو في عصر هارون الرشيد أو في أي عصر من العصور، كل هذا يجعل للكتابة التاريخية قيمة وأهمية ويجعل الباحث يرجع إلى مئات المراجع بطريقة الاستقراء والتحليل واستنطاق التاريخ والتحليل والموازنة بين العهد الذي يكتب فيه الباحث وبين العهد الحاضر والمقارنة، فبهذا تتميز قيمة الكتابة التاريخية إذا كان من يتولى الكتابة له القدرة والإحاطة التامة بالاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الفني ونذكر على سبيل المثال بعض الكتابات على هذه الكيفية :

١ ـ عن ابن خلدون كتب المرحوم الدكتور محمد علي نشأت رسالته عن الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ـ رسالة دكتوراه بكلية الحقوق بجامعة القاهرة سنة ١٩٤٠م.

٢ ـ الدكتور أحمد الشافعي كتب عن النظام الاقتصادي في عهد عمر بن الخطاب وآرائه الاقتصادية ـ رسالة دكتوراه بكلية الشريعة بجامعة الأزهر عام ١٩٧٢.

٣ ـ المذاهب الاجتماعية والسياسية لدى ابن تيمية للمستشرق الفرنسي هنري لاووست ويعتبر هذا الكتاب من أروع وأدق ما كتب عن الفكر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لدى شيخ الإسلام ابن تيمية وقد ترجم إلى اللغة العربية.[1]

---

(١) طبع بترجمة الدكتور محمد فؤاد عبد المنعم مراجعة الدكتور مصطفى حلمي طبعة دار الأنصار بالقاهرة الجزء الأول طبع سنة ١٣٩٦، ١٩٧٧ والجزء الثاني طبع سنة ١٩٧٩، ١٣٩٩ هـ.

المبحث الثالث
مهمـة الباحث في الاقتصاد الإسلامي

إن طبيعة الدراسات الاقتصادية الإسلامية تختلف عن طبيعة علم الاقتصاد نفسه وطبيعة الدراسات الاقتصادية كعلم تدرس ما هو كائن، أما الدراسات الاقتصادية الإسلامية فإنها تعالج الاقتصاد كمذهب ونظام كما قدمنا في المبحث الثاني أي دراسة ما يجب أن يكون[١].

ذلك أنه لا يفسر الإسلام أو الاقتصاد الإسلامي الظواهر الاقتصادية واستخلاص القوانين لها، وانما يحدد أهداف النشاط الاقتصادي وكيفية تنظيمه بصفة تسعد البشرية.

وهنا يتميز الاقتصاد الإسلامي عن غيره لأنه اقتصاد منبن على ضوء تعاليم الشريعة الإسلامية، متميزٌ عن الاقتصاد الوضعي بأشكاله المختلفة إذ هو من وضع البشر.

ومن هنا نقرر أن مهمة الباحث في الاقتصاد الإسلامي ليست عملية إنشاء المذهب الاقتصادي في الإسلام، وليست عملية ابتداع النظريات أو النظم الاقتصادية الإسلامية، وانما هي عملية الكشف عن هذه الأصول واستظهار حلول اقتصادية مناسبة فيما يعرض للمجتمع من مشكلات اقتصادية.

« فالباحث ليس كأي باحث آخر حر في بحثه وانما هو مقيد في الكشف عن حكم الله في المسائل الاقتصادية بنصوص القرآن والسنة إذا وجد النص، فإن لم يجد النص فهو مقيد بالاجتهاد لاستظهار الحلول الإسلامية في تلك المسائل بالطرق الشرعية المقررة من قياس واستحسان... إلخ.

وعليه فإن أية محاولة لدراسة النشاط الاقتصادي خارج نصوص القرآن والسنة أو بغير الطرق الشرعية المقررة، فإنها لا تمت إلى الاقتصاد الإسلامي بصلة

---

(١) المذهب الاقتصادي في الإسلام للدكتور محمد شوقي الفنجري ص ٣٤.

ولا توصف دراسات الباحث بأنها إسلامية إلا بقدر تعبيرها عن نصوص القرآن والسنة والتزامها بالطرق الشرعية المقررة »[1]. فلابد للباحث في الاقتصاد الإسلامي من الإلمام وبقدر جيد بالدراسات الاقتصادية الفنية بعد أن يكون ملماً بالدراسات الفقهية وأصول الفقه لمعرفة التمييز بين النصوص والاستفادة منها، كمعرفة العام والخاص والمقيد والمطلق والناسخ والمنسوخ وما شابه ذلك، مما يضيف للباحث ثروة علمية يستطيع بواسطتها أن ينطلق في بحوثه، والاستفادة مما كتبه علماؤنا السابقون مبنيا على هذه الأصول الفقهية، ومضيفا إليه بعد ذلك ما استجد من مشكلات اقتصادية، متخذا من ثقافته الاقتصادية الفنية سلماً يصل به إلى الرأي الصحيح إن شاء الله.

ومن أهم ما نؤكده على الباحث أن يعلم ويدرك أن البحث في الاقتصاد الإسلامي ليس بالأمر الهيّن بل إنه تتخلله صعوبات أهمها :

١ ـ قفل باب الاجتهاد والذي نشير إلى بعض أسبابه في فصل لاحق[2] وقد أشرنا إلى بعض أسبابه في باب سابق حيث جمدت الدراسات الاقتصادية الإسلامية وقلت إن لم تكن اندرست، وعجز الباحثون عن مواجهة حاجات المجتمع الاقتصادية المتغيرة، وبالتالي يتبين للباحث الآن صعوبة دخول هذه العصور الممتدة قرابة عشرة قرون، والتي سميناها عصر الأفول ليستقرئ منها ما تخللها من ومضات اقتصادية وحلول إسلامية لها عند بعض النابهين من العلماء والذين أنار الله بصائرهم وكان لهم في التعمق في العلوم الإسلامية ما جعلهم ينبذون التقليد ويسيرون على منهج حر استطاعوا خلاله أن يكتبوا كتابة استفاد منها الباحثون عن الحلول الإسلامية.

٢ ـ تعقد الحياة الاقتصادية بحيث لم يعد يكتفي في الباحث في الاقتصاد الإسلامي مجرد الإحاطة بالدراسات الفقهية الواسعة فحسب، بل لابد أن يكون بنفس المستوى من الإحاطة بالدراسات الاقتصادية الفنية المستجدة

---

(١) المذهب الاقتصادي في الإسلام للدكتور محمد شوقي الفنجري ص ٣٦.
نحو اقتصاد إسلامي المنهج والمفهوم للدكتور محمد شوقي الفنجري ص ١٩ ، ٢٠.
المدخل للاقتصاد الإسلامي للدكتور محمد شوقي الفنجري ص ٥٣.

(٢) انظر صفحة ٢٦٧ من الرسالة.

والنظم الاقتصادية المعاصرة[1].

فتبين أن مهمة الباحث صعبة، ولكن مع ذلك نقول إن اتباعه للمنهج الذي سلكه السابقون من علماء السلف يسهل له عملية البحث، إذ عليه أن يبحث من خلال واقع فلسفة التشريع الإسلامي، في كل ما جاء لأنه متكامل مترابط تأخذ بدايته بنهايته، ومقدمته بخاتمته، وترابط أحكامه بعضها ببعض ما كان منها في دائرة العقيدة أو الأخلاق أو الأحكام العملية.

فالبحث في الاقتصاد الإسلامي ليس مقصورا على المال وتنميته، والانتاج وعناصره، والتوزيع وعدالته، والاستهلاك وترشيده، بل يمتد من هذا المحيط الخاص إلى أصول الشريعة الإسلامية وفروعها عقائدية أم أخلاقية أم عملية.

« والباحث في الاقتصاد الإسلامي لابد أن يعرف أنه أمام اقتصاد منجز تم وضعه وهو مدعو إلى تمييزه بوجهه الحقيقي وتحديده بهيكله العام، والكشف عن قواعده الفكرية، وإبراز ملامحه الأصلية.. وإن محاولة الوصول إلى هذه الأمور هي مهمة الباحث في الاقتصاد الإسلامي.

يوضح هذا أن المذهب الاقتصادي الإسلامي قد انتهى وضعه، فليس لنا إلا البحث عن النصوص والأفكار الأساسية التي يتكون منها المذهب الاقتصادي في الإسلام، سواء بطريق مباشروهو أخذه من المصادر القرآن والسنة أو بطريق غير مباشر عن طريق الاجتهاد والأدلة الأخرى »[2].

٣ ـ كما أنه يجب أن يكون معروفا لدى الباحث وواضحا في ذهنه أنه إذا وجد من سبقه في المقام الأول للتطبيق العملي تحت ظروف محيطة به فإنه ينبغي أن يصرف النظر ويتجرد عن التأثير بهؤلاء الباحثين، بل يجعل هدفه الوصول إلى الحقيقة مجردة من العواطف والاتجاهات المختلفة أو التأثر بمن قبله مهما كانت نوعية هذا الذي سبقه؛ لأن ما يصل إليه من حق أو رأي هو ما نهدف إليه مع اعتبار أن يكون بحثه ورأيه مراعياً للواقع العملي والظروف المحيطة به في المسألة التي يبحثها، بمعنى أن يبعد عن الحلول التي توغل في الخيال أو الافتراضات التي تصطدم بالواقع للتطبيق العملي.

(١) د. شوقي الفنجري : نحو الاقتصاد الإسلامي، المنهج والمفهوم ص ١٢/١١.
(٢) محمد باقر الصدر : اقتصادنا مرجع سابق ص ٣٥٢.

الباب الأول

منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي

« دراسة نظرية »

مقـدمـــة :

أشرنا في التمهيد لهذه الدراسة أن مهمة الباحث في الاقتصاد الإسلامي تختلف عن مهمة الباحث في الاقتصاديات الوضعية.

فالباحث في الاقتصاد الإسلامي ليس حرا في بحثه بالطريقة التي يراها، بل هو محكوم بالطرق والأدلة الشرعية المقررة.

وهو في بحثه لا يعتبر منشئا لحكم بل هو كاشف له ودال عليه فقط.

ومهما توصل الباحث في بحثه من نتائج، فهو مجرد مجتهد قد يكون مصيبا في الواقع وقد يكون مخطئا، وتلك قضية مسلّمة فهو تماما كالقاضي إذا حكم فأصاب فله أجران، واذا حكم فأخطأ فله أجر وهو أجر اجتهاده، ولا يعلم الصواب من الخطأ إلا علام الغيوب جلا وعلا.

ومن هذا المنطلق رأينا أن نبين أن أداة الباحث في الاقتصاد الإسلامي هي مادة أصول الفقه الإسلامي، وهي الأدلة الشرعية المقررة من الكتاب والسنّة والإجماع وبقية الأدلة التي اختلف فيها العلماء في الأخذ والاحتجاج بها، وقد أشرنا إلى هذا الاختلاف في الاحتجاج بها بقليل من التفصيل، وذلك حتى يعرف الباحث في الاقتصاد الإسلامي الطريقة ويلتزم النهج السليم في دراسته، إذ أن أصول الفقه الإسلامي هو الوسيلة الوحيدة التي يتوصل بها أي باحث إلى معرفة الحكم الشرعي في مختلف المسائل والقضايا خاصة الاقتصادية منها والتي تهمنا في هذه الدراسة.

فأصول الفقه كاشف ودال على الحكم، لا منشئ له فهو أداة يساعد الباحث دائما للاستدلال على النتيجة الشرعية.

وحينما نعرض لأدوات البحث في الاقتصاد الإسلامي أي الأدلة الشرعية فإننا لا نأتي بجديد، وإنما الإضافة الجديدة التي نقدمها وهي الهدف من دراستنا في هذا الباب من الرسالة هي محاولة عرض نماذج لأصول الفقه من الزاوية الاقتصادية .

وفي اعتقادنا أن هذه محاولة لم يسبقنا إليها أحد وكنا نود الإطالة في أمثلة المعاملات الاقتصادية ومحاولة تطبيق أصول الفقه الإسلامي عليها، لولا أن الباب

الثاني وهو عرض المنهج التطبيقي تولى هذه المهمة، حيث عرضنا فيه نماذج لكل من الباحثين الذين اخترناهم في هذه الرسالة.

وأيا ما كان جهدنا في هذا السبيل فستظل ذات المهمة تحتاج إلى مزيد من البحث، وما هذه المحاولة منا إلا مجرد مساهمة بفتح الباب وسد بعض الفراغ في جانب هام من جوانب الاقتصاد الإسلامي. فالاقتصاد الإسلامي وإن كان قديما قدم الإسلام إلا أن دراساته كعلم مستقل حديثة للغاية، ولم يأخذ بعد الجانب المنهجي ـ فرغم أهميته الكبرى ـ لم يأخذ حقه من الدراسة الواجبة، فالفقه الإسلامي في المعاملات مليء بمختلف الاتجاهات والنظرات الاقتصادية.

وسنعرض في دراستنا في هذا الباب أسباب اختلاف العلماء وقبضة من تاريخ التشريع الإسلامي ليقف الباحث معنا على أسباب الاختلاف عن كثب وليرى كيف سار التشريع في مراحله التاريخية حتى وصل إلينا.

وإذا كان باب الاجتهاد لايزال مفتوحا إلا أنه ينبغي أن لا يلجه إلا ذوو التخصص العلمي والقدرة الفائقة في الاستنباط والمران الطويل مع لزوم تقوى الله عز وجل.

فإذا توفرت أدوات الاجتهاد في هذا العصر في أحد الباحثين، فإنه لا بأس ـ والحالة هذه ـ أن يجتهد وإلّا فيكون مهمته فقط عرض المسألة ومحاولة الوصول إلى حكم شرعي فيها يطرحه كمجرد رأي للمناقشة.

ولقد ركزنا على مسألة المصلحة المرسلة، ثم عاودنا البحث فيها في الباب الثاني عند عرضنا لمنهج شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، لئلا تتخذ المصلحة المرسلة مطية للتحلل من بعض الالتزامات الشرعية أو فرض أحكام شرعية جديدة باسم المصلحة المرسلة.

ومسألة اختلاف الزمان والمكان مسألة جديرة بالاعتبار، ومن ثم أعرناها الاهتمام إذ الظروف التي عاشها السابقون تختلف عن ظروف هذا العصر، وبالتالي تتغير الأحكام بتغير الزمان حسب طبيعة كل عصر، فما صلح للعراق لدى الإمام الشافعي لم يصلح لمصر لدى الإمام الشافعي نفسه وهو في عصر واحد، فناهيك بتفاوت العصور وظهور المعاملات الجديدة والعقود الجديدة التي تنتظر من العلماء إبداء الحكم الشرعي فيها ومعرفة رأيهم مجتمعين لا متفرقين كمسألة

التأمين ومسألة النقود الورقية وغيرهما من المسائل ذات المساس بالحياة العامة والحياة الاقتصادية بصفة خاصة.

وما كنا نرغب للباحث في الاقتصاد الإسلامي إلا أن يفقه دينه بجميع أنواع الفقه ويتسلح بالمعرفة في أكثر من فن من الفنون في الشريعة الإسلامية، ثم يعرف كيف يستطيع الاستفادة من أصول الفقه الذي عرضناه في هذا الباب عرضا سريعا اكتفينا بأصل البحث ثم الحجية وخلاف العلماء فيها، وأردفنا ذلك بذكر نماذج حسب المتيسر، وتعمدنا التوسع أحيانا في دراسة النموذج حتى يرى الباحث كيف كان علماء الشريعة يستنبطون الأدلة ويتحرون قدر الاستطاعة الدقة في أخذ الأحكام، مع تواضعهم الجم، وإنكارهم لذاتهم، ولهذا جاء العلم والفقه منهم غضا طريا، واستمر على مر القرون نموذجا حيا يستفيد منه الباحثون.

صحيح أن أغلب ما طرقه الفقه الإسلامي أصبحت بعض مسائله في حكم الدراسة التاريخية فحسب، لاسيما ما يتعلق منه بأحكام الرقيق والمكاتب والتي امتلأت بها كتب الفقه، وكذلك بعض المسائل الخاصة بأنماط الحياة الاجتماعية في العصور السابقة، إذ جاء العصر الحديث فغيّر من هذا النمط وتقدمت التكنولوجيا والصناعات تقدما عظيما فلم يعد هناك بحث مثلا في أحكام الطواحين وتسويد شعر الجارية وما شابه هذا من أنماط الحياة الاجتماعية السابقة.

ولكن المهم في هذا أن يقف الباحث على مختلف الأدلة الشرعية ليتأمل ويتعرف على كيفية استخدام الفقهاء لها للتوصل إلى مختلف الأحكام الشرعية لمختلف قضايا عصرهم.

لهذا لا يصح القول بأن بعض أبواب الفقه أصبح تاريخيا فقط دون الإشارة إلى أنه وإن كان كذلك إلا أنه مليء بالحيوية، ولا تزال أغلب مسائله كالعبادات والأحوال الشخصية وأصول المعاملات موجودة في كتب الفقه، فلا يقبل أن يهجر الباحث هذه الكتب القديمة بحجة أنها لا تصلح لهذا العصر أو لأنها لم تصل إليه لندرة بعضها في الوقت الحاضر.

إن الاضافة التي يكتبها الباحثون في كل عصر تجعل من الفقه الإسلامي ثروة نامية مستمرة، فنذكر مثلا أن ابن عابدين رحمه الله وهو الفقيه الذي عاش في

القرن الثاني عشر الهجري أضاف للفقه الإسلامي وخاصة الاتجاه الحنفي إضافات جديدة في المسائل التي جدت في عصره.

ونحن نقول ويتفق معنا الجميع ان لكل عصر مسائله الجديدة التي لم تحدث في العصر الذي قبله، فتبقى هذه المسائل الجديدة هي شغل الباحثين ومهمتهم، مع أن علماء الفقه رحمهم الله فتحوا قبل ذلك مجال الفقه الافتراضي ووسعوا خيال الباحث فجاءت بعض المسائل الافتراضية بعد ذلك بمدة طويلة واقعة صحيحة حيث أوجدوا لها حلولا اجتهادية مناسبة.

وإن لكل عصر مجتهدوه، فعلى العلماء الباحثين في كل عصر أن يقولوا كلمتهم في مختلف قضايا عصرهم المستجدة ولا يقفوا بحجة أنها لم تبحث في كتب الفقه القديمة، إذ كيف يلزم علماءنا السابقين شيء لم يحدث في زمنهم، ولقد أوضحنا بعض هذا عند كلامنا في منهج شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الباب الثاني.

إن أول ما يلزم الباحث في الاقتصاد الإسلامي إلى جانب ثقافته المزدوجة الاقتصادية الفنية والإسلامية الفقهية، هو الدراية التامة بأصول الفقه الإسلامي وذلك بالوقوف على مختلف الأدلة الشرعية وكيفية التوصل إلى الحلول الاقتصادية الإسلامية، استناداً إلى نصوص الشريعة الإسلامية من الكتاب والسنة والأدلة الأخرى المبنية عليها، وليست دراستنا هذه إلا محاولة متواضعة تلقي بعض الأضواء في هذا الخصوص مزودةً الباحث في الاقتصاد الإسلامي بأداته الأساسية في بحثه.

وعلى ضوء ما أوضحناه نعالج الباب الأول من دراستنا وهو « منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي « دراسة نظرية » » وذلك في فصلين أساسيين :

الفصل الأول : ندرس فيه مصادر التشريع الإسلامي ونعرضهما في مطلبين :

المطلب الأول : المصادر المتفق عليها وهي القرآن والسنّة والإجماع.

المطلب الثاني : المصادر المختلف عليها وهي القياس والأدلة الأخرى من استصحاب واستحسان... إلخ.

الفصل الثاني : وندرس فيه تاريخ التشريع الإسلامي وأسباب الاختلاف ونعرضه أيضا في مطلبين :

المطلب الأول : تاريخ التشريع الإسلامي ما قبل التدوين وما بعد التدوين.

المطلب الثاني : أسباب الخلاف الفقهي سواء كان الاختلاف حول النصوص أو بسبب تغير الأزمنة والأمكنة.

نسأل الله تعالى التوفيق والسداد وحسن النية إنه سميع مجيب...



الفصـــل الأول
مصــادر التشريع الإسلامي



المطلب الأول

المصـادر المتفـق عليهـا

المصادر المتفق عليها ثلاثة مصادر هي :

الكتـــاب، السنّـــة، والإجمـــاع

ونعالج كلاً منها في بحث مستقل على الوجه الآتي :

١ ـ المبحث الأول : الكتـــاب.

٢ ـ المبحث الثاني : السنّـــة.

٣ ـ المبحث الثالث : الاجمـــاع.

المبحـث الأول

الكتـــاب

تمهيـــد :

إن الله تعالى ما بعث نبيا ولا رسولا إلا وأيده بمعجزة وآيات كونية باهرة مخالفة للسنّة المعروفة للناس والخارجة عن مقدرة البشر، ليكون ازدهارها على يد الرسول ﷺ مع بشريته دليلا على أنه مرسل من ربه، وأن الله أجرى على يديه من الخوارق والمعجزات ما يعجز عنه البشر كعصا موسى عليه السلام، وإبراء الأكمه والأبرص لعيسى عليه السلام.

وكانت هذه المعجزات حسية ملموسة ومشاهدة تبلغ من الناس مبلغ الإذعان والتسليم، ولما كان العرب أهل جاهلية وفصاحة وبلاغة لا يُدانيهم فيها أحد أرسل الله محمداً عليه السلام وأنزل عليه الكتاب الكريم بأعظم أسلوب وأنصع بيان.

فالقرآن الكريم هو المعجزة الكبرى التي أنزلت على محمد عليه الصلاة والسلام بلسان عربي مبين، على أكمل صورة وأوضح بيان، نزل على العرب أهل الذكاء والفطنة والأدب والبلاغة والشعر.

وقد تحداهم الله وطلب منهم أن يأتوا بمثله، ثم علم عجزهم امام هذا البيان القرآني فطلب منهم أن يأتوا بسورة من مثله، وكان آخر المطاف معهم لما علم عجزهم أن تحداهم على الإتيان بآية فلم يستطيعوا ذلك.

هذا الكتاب الكريم الذي تحدى العقول، واحتوى القلوب، وسيطر على النفوس، هو المعجزة التي أنزلت على محمد عليه الصلاة والسلام إذ يقول الله تعالى : ﴿ **إنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين** ﴾[1]

نزل الوحي من السماء فحطم الفساد، وهدم الباطل، وقضى على الشرك والكفر والضلال في جميع صوره وأشكاله، كما أزهق الخرافات التي لوثت العقل البشري، وسما بالنفس الإنسانية حتى وصل بها إلى أقصى ما قدر لها من الكمال الإنساني.

فالقرآن الكريم هو معجزة الإسلام التي أيد الله بها نبيه الأمّي صلوات الله عليه، والتي غيّر بها نفوسا طالما شقيت من تعاسة الجهل، وأحيا بها قلوبا ميتة، وأنار بصائر، وربّى أمة، وكوّن دولة في زمن قصير . حقا إن الأمة المحمدية زكت بالقرآن، وسادت به يقول تعالى : ﴿ **لقد أنزلنا إليكم كتاباً فيه ذكركم أفلا تعقلون** ﴾[2].

لقد سعد المسلمون باتباعه حين ساروا على نوره وصراطه المستقيم، فانقاد لهم العالم، وأنقذوا البشرية من جهالتها، وكتب الله لهم النصر والتأييد والظفر فأقاموا دولة الإسلام مرفرفة في جميع أنحاء المعمورة.

ولكـــنّ :

ولكن الخلف ـ مع الأسف ـ لم يحملوا أمانة السلف بكل الرغبة والإقبال، فخف شأن المسلمين ووهن عودهم، وذبل فتيلهم، وتشتت شملهم، وهمّ بهم أعداؤهم.

---

(١) سورة الشعراء الآيات ١٩٢ ـ ١٩٤.

(٢) سورة الأنبياء الآية ١٠.

وليس من علاج إلا الرجوع إلى ما كان عليه سلف هذه الأمة من صدق وإيمان بكتاب الله وتطبيق ما فيه من أحكام.

وعلى ضوء هذا التمهيد نتناول في بحثنا هذا بعض المسائل المتعلقة بكتاب الله وذلك من خلال فروع ثلاثة :

الفرع الأول : حجية القرآن.
الفرع الثاني : تفسير القرآن.
ألفرع الثالث : نهج القرآن في الدراسات الاقتصادية.

الفـــرع الأول
حجيـــة القـــرآن

كما تحدثنا في التمهيد السابق أن القرآن هو أصل الأصول والمرجع الأول للمسلمين لاستنباط الأدلة والأحكام، فالقرآن من عند الله ورسوله مبلّغ عنه، فمن أجل هذا اهتم المسلمون بحفظه في الصدور، ودونوه في المصاحف، لكي يستفيدوا منه جيلا بعد جيل، وقد ضمن الله الحفظ لكتابه حيث يقول تعالى : **﴿إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾**(١) . وهكذا انتقل القرآن للمسلمين جيلا بعد جيل دون شك أو تحريف أو تعديل **﴿وتمّت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لامبدل لكلماته﴾**(٢) فكانت جميع نصوصه قطعية الثبوت لا يخالف في ذلك أحد من المسلمين ، فمن أجل هذا لم يختلف المسلمون في قطعيته وكفر من لم يأخذ بما فيه .

فكان القرآن الأصل الأول في التشريع والمصدر الأساسي للأحكام الشرعية لا ينازع في ذلك منازع.

---

(١) سورة الحجر الآية ٩.
(٢) سورة الانعام الآية ١١٥.

غاية الأمر أنهم وقفوا أمامه كل حسب فهمه واجتهاده، فاختلفت مشاربهم، وتفرقت آراؤهم حول مقصود القرآن ومضمونه.

وبناء على ذلك تسابق المسلمون في تفسيره وتبيين مشكلة كل حسب علمه وهذا ما نعرضه في الفرع الثاني.

الفـــرع الثاني
تفســـير القـــرآن

تسابق المسلمون الى الرجوع الى كتاب الله في كل مهمة يجدونها، وان قصور الأفهام واعجاز القرآن في بيانه أحوج العلماء الى تفسير له وتوضيح وتبيين، وقد أشار الى ذلك القرآن نفسه عندما اسند توضيح القرآن الى رسوله ﷺ حيث يقول الله جل وعلا : ﴿ **وأنزلنا إليكَ الذكر لتبين للناس مَانُزّل إليهم** ﴾[1].

ففي القرآن الأمور الكلية المجملة، والقواعد العامة التي على رسول الله ﷺ – وهو المبلغ عن الله – أن يفسرها ويوضحها بقوله أو بفعله، وهكذا كانت السنة – كما سنرى بعد ذلك – بيانا للقرآن وشارحة وموضحة له .

لقد اهتم العلماء بتفسير القرآن انطلاقا من جانبهم لتنفيذ أوامر الشريعة، وتحرَّجوا كثيرا من الأخذ بالشريعة دون فهم تام للأوامر فاستقرأوا طرق التفسير فوجدوا أن في القرآن آيات يفسر بعضها بعضا فكانت هذه أول مرحلة وأهم طريقة للتفسير أي « تفسير القرآن بالقرآن ».

وعندما لم يجدوا في القرآن ما يوضح لهم ما يريدونه لجأوا الى السنّة النبوية فاطمأنت نفوسهم وعرفوا أن الرسول ﷺ فسرّ كثيرا من غامض القرآن وبين ما لزم أمته.

---

(١) سورة النحل الآية ٤٤.

وان وقفت بهم آية لم يجدوا لها تفسيرا في الكتاب والسنّة استشاروا صحابة رسول الله ﷺ لمشاهدتهم التنزيل ولقربهم من الرسول ﷺ فأخذوا بأقوالهم.

فان اعياهم ذلك ولم يجدوا للصحابة تفسيرا بحثوا في تفسير التابعين رحمهم الله لملازمتهم صحابة رسول الله ﷺ ومعرفتهم التامة بأقوالهم وتتلمذهم عليهم، كيف والصحابة حملوا حديث رسول الله ﷺ.

واذا لم يجدوا في كل هذه المصادر تفسيرا لجأوا الى التفسير بالرأي المبنى على العلم والفهم الدقيق لاسرار الشريعة وبهذا تكون طرق التفسير الشرعي المأثور خمس طرق نذكرها اختصارا : تفسير القرآن بالقرآن، تفسير القرآن بالسنّة، تفسير القرآن بقول الصحابي، تفسير القرآن بقول التابعي، تفسير القرآن بالرأي.

الفـــرع الثالث

نهج القرآن في الدراسات الاقتصادية

عني القرآن الكريم بالشئون الاقتصادية والمالية في السور المكية والمدنية ففي السور المكية عني بالمنابع الكبرى والأصول الاقتصادية والاسس الاجمالية، اذ فيها يوضح الله أثر المال في النفس الانسانية التي لم يهذبها الايمان بعد.

وفي السور المدنية أرسى القرآن دعائم الاقتصاد الإسلامي بجميع فروعه، وأرشد الناس الى الطريقة المثلى. ورسم سياسة اقتصادية تسير المجتمع الى شاطئ الأمان الاقتصادي، وبناه على أهم الدعائم وهي الاخلاق والشمول والواقعية.

ونبحث في هذا الفرع ثلاث نماذج :

النموذج الأول : تأثير المال وسحره في النفس البشرية.
النموذج الثاني : علاج الفساد الاقتصادي وأثره في نفوس المؤمنين.
النموذج الثالث : بعض الاصول الاقتصادية في القرآن.

النموذج الأول ـ تأثير المال وسحره في النفس البشرية :

للمال أثره في نفس الانسان وبالانسان نفسه استعداد للتأثر بهذا اذ سرعان ما يزهو ويتكبر ويتعاظم ويختال وتهتز في موازينه مقامات الناس، وتنزل في نظره قيم الأشياء فلا يعلو عنده عظيم، ويحسب انه لا يبعد عن مقدوره شيء، فالغنى لديه وان كان هو نفسه سيء الخلق، وضيع الأصل، فحسبه أنه ذو مال وثراء معروف بالجاه والغنى.

سحر المال يملأ نفس صاحبه كبرا فتطغى، ومعها سلطان نافذ، وقوة فعالة، يقود هذا السحر والطغيان النفسي الى امتهان الفكر، وحرية العقل، ووأد المنطق السليم اذ يقول الله تعالى ﴿ **كلّا إنّ الإنسانَ ليطغى أن رآه استغنى** ﴾[1].

ان سحر المال يسيطر على صاحبه بالفساد والوقوع في آثام كثيرة، ويتسم المحرومين منه بالاذعان والخضوع يقول تعالى : ﴿ **إن الانسان لربه لكنود، وإنه على ذلك لشهيد وإنه لحب الخير لشديد** ﴾[2].

عجيب سحر هذا المال فانه ان توفر لدى الانسان بخل به حقا خوفا من الفقر، وان شح عنه أو استعصى الحصول عليه فخوفه حاضر وهمه مقيم، قال تعالى : ﴿ **إن الانسان خلق هلوعا، إذا مسه الشر جزوعاً، وإذا مسه الخير منوعاً، إلا المصلين** ﴾[3].

وقد عالج القرآن هذه المشكلة في آيات كثيرة وبصور متعددة :

أ ـ فأحيانا عالج ذلك بالوعيد : فحين يخاطب القرآن أبا لهب يختم السورة بقوله : ﴿ **سيصلى ناراً ذات لهب** ﴾[4]، ونعى على الوليد بن المغيرة استبداده بالمال.

قال تعالى : ﴿ **يحسب أن ماله أخلده، كلاّ لينبذن في الحطمة، وما أدراك ما الحطمة، نار الله الموقدة، التي تطلع على الأفئدة** ﴾[5].

---

(١) سورة العلق الآية ٦ ، ٧.
(٢) سورة العاديات الآية ٦ ، ٧.
(٣) سورة المعارج الآية ١٩.
(٤) سورة المسد الآية ٣.
(٥) سورة الهمزة الآية ٣ ـ ٦.

ب ـ وأحيانا يتبع أسلوبا آخر في المعالجة وتهذيب الانسان حيث خاطب الله البشر جميعا بطريقة التقرير لميزان المال وطريقة انفاقه حيث يقول تعالى : **﴿إن سعيكم لشتى، فأما من أعطى واتقى، وصدق بالحسنى، فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى، وكذب بالحسنى، فسنيسره للعسرى، وما يغني عنه ماله إذا تردّى ﴾**[1].

جـ ـ وأحيانا يشير القرآن الى نهاية الأمم السابقة التي حرصت على المال وكانت نهايتهم السيئة ليأخذوا العظة والعبرة، من ذلك ما ختمت به قصة قارون حيث يقول تعالى : **﴿ فخسفنا به وبداره الأرض ﴾**[2] ومن ذلك قصة أصحاب الجنة الذين أصابهم الطمع حتى هموا بطرد المساكين في جنتهم فأصبحوا لايرون الا أوراقا ذابلة ذاوية وذكرهم بما هم فيه من الندم على ما فعلوا، ويختم القرآن القصة بهذا الوعيد بقوله تعالى : **﴿ كذلك العذاب ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون﴾**[3] .

د ـ وأحيانا : يقلل القرآن من أهمية الغنى فمهما كثر فانه لاميزان له في الآخرة الا حين يصرف في وجهه الشرعي يقول تعالى : **﴿ وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى إلا من آمن وعمل صالحاً.. فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا ﴾**[4].

هذه بعض صور من معالجة القرآن الكريم لمن حسبوا ان المال هو المسيطر على هذه الحياة، والهدف الحقيقي من المال في الإسلام انفاقه في سبيل الله عز وجل فهو وسيلة للعبور منه الى الدار الآخرة : **﴿ فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ﴾**[5].

اذن فليس المال غاية في ذاته، وليس مذموما أيضا لذاته بل مذموم اذا

---

(١) سورة الليل الآية ٤ ـ ١١.
(٢) سورة القصص الآية ٨١.
(٣) سورة القلم الآية ٣٣.
(٤) سورة سبأ الآية ٣٧.
(٥) سورة الليل الآية ٨.

اتخذ غاية وهدفا يقول الرسول عليه السلام : « تعس عبد الدينار تعس عبد الدرهم » .

بل ان القرآن يسمو بالمال فيسميه خيرا في عدة مواضع، يقول تعالى : ﴿ **وإنه لحب الخير لشديد** ﴾[1] ويقول : ﴿ **إن ترك خيراً الوصية** ﴾[2] ويقول : ﴿ **وما تنفقوا من خير فلأنفسكم** ﴾[3]، ويسميه زينة أحيانا أخرى : ﴿ **المال والبنون زينة الحياة الدنيا** ﴾[4].

فلو كان المال في حد ذاته مذمة لما جعل الله الغنى من جملة النعم التي أنعم الله على نبيه ﷺ حيث يقول : ﴿ **ووجدك عائلا فأغنى** ﴾[5]، ولما ذكر بني اسرائيل بنعمة ومنها امدادهم بالأموال يقول تعالى : ﴿ **وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا** ﴾[6].

وانما يذم المال في القرآن عندما يجنح اليه ويغتر به ويلهيه عن عمل الآخرة ﴿ **زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة** ﴾[7] فلا يطلب المال باعتباره غاية بل باعتباره وسيلة، يقول تعالى : ﴿ **وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك** ﴾[8].

النموذج الثاني : علاج الفساد الاقتصادي وأثره في نفس المؤمن :

عندما انحرف الانسان عن الوجهة السليمة في التصرف بهذا المال وأصبح لا يحسن التصرف فيه حيث كان المقصود منه الانفاق في سبيل الله والصرف على الفقراء والمساكين وطرق تنمية المجتمع الإسلامي، والاستثمار النافع، كان

---

(١) سورة العاديات الآية ٩.
(٢) سورة البقرة الآية ١٨٠.
(٣) سورة البقرة الآية ٢٧٢.
(٤) سورة الكهف الآية ٤٦.
(٥) سورة الضحى الآية ٨.
(٦) سورة آل عمران الآية ١٤.
(٧) سورة الاسراء الآية ٦.
(٨) سورة القصص الآية ٧٧.

هذا مؤشرا حقيقيا أن ينزل القرآن ليعالج هذا الفساد الاقتصادي ويخاطب الانسان واضعا له الميزان الاقتصادي السليم لكي يبقى على هذا المال صبابته، ويحتفظ به قوة تمنح المسلمين الاستمرار في حياتهم الدنيا.

ولكي يشعر الانسان بقيمة هذا المال الحقيقية وأنه كما قلنا وسيلة فقط للوصول الى هدف اسمى والحصول على الدار الآخرة وتنمية المجتمع الإسلامي تنمية اقتصادية شاملة يستفيد منها المسلمون في تحصيل معاشهم.

من أجل هذه الاهداف عالج القرآن هذا الانحراف بعده طرق منها :

أ ـ تحليل نفسيات الناس المتجهين بكليتهم الى سحر المال وبيان أثره في نفوسهم مما أدى بهم الى الطغيان، ومصادرة الحريات للانسانية وهذا منطق لا يقبله القرآن، ﴿ **كلا إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى** ﴾[1].

ب ـ بيان طبيعة الانسان وشدة تعلقه بالمال وخوفه وفزعه من الفقر والحاجة مما يجعله يتشبث به ويتعلق به أكثر من غيره ويطغى وينحل ويجزع ويذل ويخضع حال فقره، ﴿ **إن الانسان خلق هلوعاً، إذا مسه الشر جزوعاً، وإذا مسه الخير منوعاً إلا المصلين** ﴾[2].

جـ ـ بيان الواجبات التي تلزم الاغنياء في انفاق جزء من أموالهم لمساعدة اليتامى والمحرومين وذوي القربى، وذكر العقاب الشديد الذي يلقاه المعارضون عن أداء هذا الواجب الانساني الذي ترتبط به نتيجته بالدار الآخرة ايما ارتباط يقول تعالى : ﴿ **وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه** ﴾[3] ويقول تعالى ﴿ **وآتوهم من مال الله الذي آتاكم** ﴾[4] ويقول تعالى : ﴿ **وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل** ﴾[5].

د ـ ضرب الأمثال من حياة الأفراد والجماعات السابقة التي أفسدها المال وأدى بها الى الكفر والطغيان وحرمان ذوى القربى حقوقهم وذلك في مثل قصة

---

(١) سورة العلق الآية ٦ ، ٧.
(٢) سورة المعارج الآية ١٩ ـ ٢٢.
(٣) سورة الحديد الآية ٧.
(٤) سورة النور الآية ٣٣.
(٥) سورة الاسراء الآية ٢٦.

قارون وقصة أصحاب الجنة وبيان المصير الذي آلوا اليه.

هـ ـ بيان أن قيمة الانسان انما تتعلق بايمانه وعمله الصالح أما المال والولد فانهما وحدهما فتنة لا تقرب الى الله ولا تستوجب رحمته يقول تعالى : **﴿ وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى إلا من آمن وعمل صالحاً فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا ﴾**[1].

فبمثل هذا العلاج وغيره نشأ مجتمع اسلامي فاضل سار على منهج اقتصادي سليم أدرك قيمة المال في الإسلام ومهمته الحقيقية، وخفف من غلوائه وشدة تعلقه به، اذ سار على مثل هذه التوجيهات الكريمة التي فتحت له آمالا كبيرة، وأبعدته عن المجتمعات المغلوبة على أمرها والتي تضطر احيانا للانحراف في السلوك نتيجة الحرمان من هذا المال والاستبداد به من أصحابه وحجبه عنهم.

ولا شك ان الانسان عندما يقرأ القرآن ويستعرض نهجه الاقتصادي فانه سينشرح صدره بمثل هذه المبادئ العظيمة التي جاء بها فتستجيب نفسه راضية مطمئنة، وهكذا فعل السلف الأول من المسلمين في عهد الرسول ﷺ اذ استجاب صحابته رضي الله عنهم للاوامر الالهية وقاموا بالواجب في هذا المال وسارعوا في نداء الحق فقد جهز عثمان بن عفان جيش العسرة، وتبرع ابو طلحة الانصاري بحقل كامل، وتسارع المسلمون جميعا الى الانفاق في سبيل الله كل حسب طاقته ومقدرته المالية، فأبو بكر الصديق رضي الله عنه تبرع بماله كاملا، وعمر بن الخطاب انسلخ عن نصف ماله، فاستقامت الأمور في الانفاق في البيت والمجتمع الاسلامي وتآخى المهاجرون والأنصار.

أصبح مجتمع المدينة مجتمعا متضامنا متكافلا استجابوا لداعي السماء ونجحت تجربتهم فأصبحت واقعا اقتصاديا ملموسا، ومنهجا اسلاميا يعطي البشرية كلها الادلة على تفوق النهج الاقتصادي القرآني وميزته على غيره ذلك لأنه **﴿ تنزيل من حكيم حميد ﴾**[2].

---

(١) سورة سبأ الآية ٣٧.

(٢) سورة فصلت الآية ٤٢.

تجرد المسلمون من وهج المادة، فاستخدموا المال الاستخدام الشرعي السليم، وساروا على وفق ما خططه القرآن من ترشيد الانفاق، فانفقوا من أموالهم ما استطاعوا سواء ذلك في الواجب عليهم كالزكاة والنفقات الشرعية الواجبة عليهم فرضا، أو المطلوب منهم على سبيل الاحسان والاختيار والتبرع الحر المبنى على تكافل المسلمين وتضامنهم، فانداحت عنهم مشكلة الفقر، وانقشع سحاب الضعف، وهزم سلطان المادة، فأصبح مجتمع المدينة في عهد الرسول ﷺ وسلفه الصالح مجتمعا سما بنفسه الى حيث الهدف الأسمى من التصرف بالمال في وجهته الشرعية.

النموذج الثالث ـ بعض أصول الاقتصاد الإسلامي في القرآن :

شمل القرآن الكريم الأصول والمبادئ الاقتصادية للاقتصاد الإسلامي وأشار اليها في عدة آيات كالتنمية الاقتصادية ومبدأ الميزانية، والانتاج والتوزيع، ومناقشة المشكلة الاقتصادية، وأصول العدالة الاجتماعية، وحد الكفاية وغير ذلك من الأصول الثابتة التي لا تتغير والتي يجب على الباحث في الاقتصاد الإسلامي ان يرجع لها ليستفيد منها في بحوثه ونختار منها ما يلي :

أ ـ أصل ضمان حد الكفاية لكل فرد :

وذلك بقوله تعالى : ﴿ **أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحض على طعام المسكين** ﴾[1].

ب ـ أصل تحقيق العدالة الاجتماعية :

وحفظ التوازن الاقتصادي بين أفراد المجتمع الإسلامي وذلك واضح بتشريع آيات المواريث، وبقوله تعالى : ﴿ **كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾[2] بمعنى أنه لا يجوز أن يكون المال متداولا بين فئة قليلة من المجتمع أو أن يستأثر بخيرات المجتمع فئة دون أخرى.

---

(١) سورة الماعون الآية ١ ـ ٣.
(٢) سورة الحشر الآية ٧.

جـ ـ أصل احترام الملكية الخاصة وحفظها :

وذلك واضح في قوله تعالى : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله** ﴾[1]، وقوله تعالى : ﴿ **ولا تتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن** ﴾[2].

د ـ أصل الحرية الاقتصادية المقيدة :

بتحريم أوجه النشاط الاقتصادي التي تتضمن استغلالا أو احتكارا أو ربا، يقول تعالى : ﴿ **ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** ﴾[3] وقوله تعالى : ﴿ **وأحل الله البيع وحرم الربا** ﴾[4].

هـ ـ أصل التنمية الاقتصادية الشاملة :

وذلك في قوله تعالى : ﴿ **هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها** ﴾[5] أي كلفكم بعمارتها وقوله تعالى : ﴿ **إني جاعل في الأرض خليفة** ﴾[6] وقوله تعالى : ﴿ **وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعاً منه** ﴾[7]، وقوله تعالى : ﴿ **فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون** ﴾[8].

و ـ أصل ترشيد الانفاق :

وذلك بتحريم التبذير بقوله تعالى : ﴿ **إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين** ﴾[9] ومن ذلك الحجر على السفهاء الذين يصرفون أموالهم على غير

---

(١) سورة المائدة الآية ٣٨.
(٢) سورة النساء الآية ٣٢.
(٣) سورة البقرة الآية ١٨٨.
(٤) سورة البقرة الآية ٢٧٥.
(٥) سورة هود الآية ٦١.
(٦) سورة البقرة الآية ٣٠.
(٧) سورة الجاثية الآية ١٣.
(٨) سورة الجمعة الآية ١٠.
(٩) سورة الاسراء الآية ٢٧.

مقتضى العقل، يقول تعالى ﴿ **ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً** ﴾[1] وكذلك النهي الشديد عن الترف والبذخ واعتباره جريمة في حق المجتمع بقوله تعالى : ﴿ **واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين** ﴾[2].

فتبين بهذه النماذج أن الأصول الاقتصادية التي وردت بنصوص القرآن هي أصول الهية لانها ﴿ **تنزيل من حكيم حميد** ﴾ ومن ثم فلا يجوز الخلاف حولها ولا تقبل التغيير ولا التبديل وعلى المسلمين ان يلتزموا بها في كل عصر وهي وان كانت قليلة الا انها جاءت عامة وتعلقت بالحاجات الأساسية لكل مجتمع وهذا هو معنى صلاحيتها لكل زمان ومكان[3].

---

(١) سورة النساء الآية ٥.

(٢) سورة هـــود الآية ١١٦.

(٣) انظر ما كتبه الدكتور / محمد شوقي الفنجري في كتابه نحو اقتصاد إسلامي المنهج والمفهوم نشر دار الزايدي للطباعة ص ١٣ ـ ١٤ د. ت.
وانظر المذهب الاقتصادي في الإسلام ص ٤٣.

المبحث الثاني

السنّـــة

تمهيـــد :

السنّة : « هي ما واظب عليه الانسان وأحسن رعايته » وهي الطريقة الحسنة والسيئة اذ يقول الرسول ﷺ من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها ومن سنّ سنة سيئة فعليه وزرها[1].

وقد أورد الامام الشاطبي[2] عدة معان للسنّة :

أولهـا : تطلق على ماجاء عن النبي ﷺ من قول على الخصوص مما لم ينص عليه الكتاب العزيز.

ثانيهـا : تطلق في مقابلة البدعة فيقال فلان على سنة اذا ما وافق ما عليه النبي ﷺ ويقال فلان على بدعة اذا خالف ذلك.

ثالثهـا : وتطلق السنة أيضا على ما عمل عليه الصحابة وجد ذلك في الكتاب والسنة، أو لم يوجد لكونه اتباعا للسنة ثبت عندهم ونقل الينا اجتهادا منهم فيدل على هذا الاطلاق قوله عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي »[3].

هذا وتعرف السنة عند الأصوليين بأنها « ما صدر عن النبي ﷺ من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير »[4].

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه ج ١ ص

(٢) انظر الموافقات للشاطبي جـ ٤ ص ٣، اما الحديث أخرجه أبو داود جـ ٦ ص ٥٠٦ الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت ـ لبنان د. ت.

(٣) أخرجه الترمذي عن حذيفة جـ ٥ ص ٢٧١.

(٤) انظر التحرير للكمال ابن الهمام الحنفي ص ٣٠٣ مطبعة الحلبي بمصر سنة ١٣٥٢.

وتعرف عند الفقهاء بأنها : « ما يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها »[1].

وتعرف عند المحدثين بأنها : هي الحديث فهي مرادفة له فتشمل القول والفعل والاقرار وتشمل وصف الرسول ﷺ قبل البعثة وبعدها[2].

ونعرض في دراستنا لثلاثة فـروع :

الفرع الأول : مكانة السنة ومرتبتها في الكتاب.
الفرع الثاني : حجيـة السنة.
الفرع الثالث : نماذج من التشريع الاقتصادي في السنة.

الفـرع الأول

مكانة السنة ومرتبتها مع الكتاب

انتهى العلماء المحققون الى أن الحديث الصحيح حجة على جميع الأمة وأيدوا اتجاههم هذا بالآيات القرآنية التي تفرض على المؤمنين طاعة الرسول ﷺ واتباعه والتسليم لحكمه.

وكان طبيعيا ان ينتهي التحقيق العلمي الى ذلك الحكم لأن الآيات التي فرضت على المؤمنين طاعة النبي ﷺ صريحة لا تحتمل التأويل، وانما تكون طاعة الرسول ﷺ بالتزام سنته والعمل بحديثه والأخذ بمضمونه الصحيح في مسائل الدين واعتبار سنته الأصل الثاني من أصول التشريع بعد القرآن بحيث لا يحل لمسلم أن يقتصر على أخذ أحكامه من القرآن وحده لأنه بذلك يخرج من حظيرة المسلمين باجماع الفقهاء، حيث ترك طاعة الرسول ﷺ التي هي اتباعه في حياته واتباع حديثه بعد وفاته لأن الرسول ﷺ هو المبلغ عن ربه ما يوحى اليه، والذي أوحى اليه الكتاب هو الذي أوحى اليه الحكمة وهي ثمرة هذا الكتاب، وهذه الحكمة هي سنته ﷺ فالسنة مكملة للكتاب في بيان أحكامه

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ١٨ ص ٦ وما بعدها ـ مطابع الرياض سنة ١٣٨٢ هـ.
(٢) فتاوى ابن تيمية جـ ١٨ ص ٦ وما بعدها مصدر سابق.

فلا يحق للمؤمنين ترك السنة والانفصال عنها مدعين الاكتفاء بالقرآن[1].

والسنة تأتي في المرتبة الثانية بعد كتاب الله اذ هي تفصيل لمجمله، وبيان لما أنزل الله فيه من قواعد عامة وذلك حيث يقول الله تعالى للرسول ﷺ ﴿ **وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم** ﴾[2].

فلهذا جاءت السنة تحقق اهدافه وغاياته فكانت تطبيقا عمليا لما جاء به القرآن، فهي بمنزلة الوحي الثاني ﴿ **وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى** ﴾[3].

وقد أجمل ابن قيم الجوزية رحمه الله بيان السنة للقرآن بما يلي :

أولهـا : ان تكون موافقة للقرآن من كل وجه فيكون من باب توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد وتظافر الأدلة.

ثانيهـا : أن تكون بيانا لما أريد به القرآن وتفسيرا له.

ثالثهـا : أن تكون موجهة لحكم سكت عنه القرآن ايجابا أو تحريما... فما كان منها زائدا على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته فيه وليس هذا تقديما للسنة على القرآن بل هو امتثال لما أمر الله به من طاعة الرسول ﷺ ولو كان الرسول عليه السلام لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى وسقطت طاعته المختصة به..[4]

---

(١) انظر هذا البحث في كتاب حجية السنّة للشيخ محمد لقمان السلفي رسالة ماجستير مطبوعة بالاستنسل ومنها نسخة بالمعهد العالي للقضاء بالرياض ص ٤٣.

(٢) سورة النحل الآية ٤٤.

(٣) سورة النجم الآية ٣.

(٤) اعلام الموقعين للامام ابن القيم جـ ٢ ص ٣١٧ مصدر سابق.

الفــــرع الثاني

حجيـــة السنّـــة

أنكر بعض الناس[1] حجية السنّة وانكاره انما هو انكار شك في طريق ثبوتها وما يلحق رواة الحديث من وهم وخطأ وكذب.

ومن هنا ذهب من ذهب الى الاقتصار على ما في القرآن، مخافة فشو الكذب واختلاط الشريعة وارتباكها.

فليس انكار حجية السنة من جهة أنها قول للنبي ﷺ أو فعله وتقريره، فان مسلما لايقول ذلك ولم ينقل عن طائفة من المسلمين أنهم قالوا : اتباع الرسول ليس بواجب وأن أقواله وأفعاله ليست مصدرا من مصادر التشريع، اذ القائل بمثل هذا يرد أحكام القرآن والسنة وما أجمع المسلمون عليه.

فبهذا يتضح ان مجال البحث هنا في انكار حجية السنة هو الظن في طريق ثبوتها بحيث لا تقف أمام القرآن المقطوع بصحته.

يقول الامام أبو محمد ابن حزم رحمه الله « ولو أن امـرأً قال لا نأخذ الا ما وجدنا في القرآن لكان كافرا باجماع الأمة، ولكان لا يلزمه الا ركعة بين دلوك الشمس الى غسق الليل واخرى عند الفجر لان ذلك هو أقل ما يدل عليه اسم صلاة واحدة ولا حد للأكثر من ذلك، وقائل هذا حلال الدم والمال، وانما ذهب إلى هذا غلاة الرافضة ممن اجمعت الأمة على كفرهم »[2] .

ونذكر هنا بعض أدلة القائلين بحجية السنة وشبه المنكرين لها..

---

(١) من المنكرين للسنة المعتزلة ومنهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وانظر بالتفصيل شبههم والرد عليها في كتاب (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي) للدكتور مصطفى السباعي رحمه الله من ص ١٣٤ ـ ١٤٢، وكتاب الشيخ محمد لقمان السلفي (حجية السنة) رسالة ماجستير ـ مصدر سابق ص ٤٣ ومابعدها.

(٢) الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم جـ ٢ ص ٨٠ مطبعة الامام / مصدر سابق.

أولا ـ أدلة القائلين بحجية السنّة :

استدل جمهور العلماء بما يلي :

١ ـ من الكتـــاب :

قوله تعالى : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾[١] وبقوله تعالى : **﴿ ومن يطع الرسول فقد أطاع الله ﴾**[٢].

٢ ـ من السنّـــة :

قوله ﷺ « نضّر الله امرأً سمع مقالتي فأداها كما سمعها »[٣]، وقوله عليه السلام « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله » الحديث[٤].. وقوله عليه السلام : « تركت فيكم اثنين لن تضلوا ما تمسكتم بهما بعدي كتاب الله وسنتي »[٥]، وقوله عليه السلام : « ألا واني أوتيت القرآن ومثله معه »[٦].

٣ ـ من الاجمـــاع :

أجمع الصحابة والتابعون والعلماء بعد ذلك على تحكيم سنة الرسول ﷺ والأخذ بها وتطبيقها في كل مناسبة، وأنكروا على من لم يأخذ بها فقد قال رجل لمطرف بن عبد الله بن الشخير[٧] « لا تحدثونا الا بالقرآن فقال مطرف والله ما نريد بالقرآن بدلا ولكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن »[٨] وعن ابن وهب[٩] قال :

---

(١) سورة الحشر الآية ٧.
(٢) سورة النساء الآية ٨٠.
(٣) أخرجه أبو داود جـ ٦ ص ٦٨ رقم الحديث ٣٦٦٠ مطبعة دار الحديث بالشام.
(٤) انظره في كتاب شرف اصحاب الحديث للامام الخطيب البغدادي ص ٣٦.
(٥) اخرجه الحاكم في المستدرك جـ ٢ ص ٢٣٦.
(٦) اخرجه ابو داود جـ ٥ ص ١٠.
(٧) مطرف بن عبد الله بن الشخير تابعي جليل روى عن عثمان بن عفان رضي الله عنه وأبو ذر، كان ذا أدب وفضل زائد مات سنة ٩٥، سكن البصرة بالقرب منها. مات في خلافة عبد الملك بن مروان.
(٨) جامع بيان العلم لابن عبد البر ص ٤٩٦ ط دار الكتب / مصر.
(٩) عبد الله بن وهب احد الأئمة روى عن مالك بن انس وصحبه عشرين سنة، كان عالما بالسنن ولد سنة ١٢٥ وتوفى سنة ١٩٧ بمصر وصنف كتابه المشهور بجامع ابن وهب وكتاب الموطأ الكبير والموطأ الصغير وديوان العلم.

قال مالك الحكم حكمان .. حكم حكم به كتاب الله وحكم أحكمته السنة »[1] .

فبهذا تبين أن العمل بالسنة لازم من لوازم العمل بالقرآن حتى قال الإمام الاوزاعي[2] « الكتاب أحوج الى السنة من السنة الى الكتاب »[3] .

شبه المنكرين للسنة :

أ ـ قالوا : ان القرآن قد حوى كل شيء فهو يغني عن السنة وذلك بقوله تعالى : « مافرطنا في الكتاب من شيء »[4] ولقوله تعالى : ﴿ **ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء** ﴾[5] فلا حاجة الى السنة طالما أن القرآن قد حفظ كل شيء في قوله تعالى : ﴿ **انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون** ﴾[6].

ب ـ ثم أن القرآن قطعي الثبوت والسنة ليست كذلك، فبهذا يرون الاكتفاء بالقرآن والرسول ﷺ يقول : « ليس منا من لم يتغن بالقرآن »[7].

والذي نرجحه : هو القول بحجية السنة وقد أجاب العلماء رحمهم الله على هذه الأدلة وتمسكهم بالآيات، ونكتفي برد الامام الشافعي رحمه الله حيث قال : « البيان اسم جامع لمعان مختلفة مجتمعة الاصول متشعبة الفروع، فجماع ما أنزل الله على خلقه في كتابه ما تعبدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه :

أ ـ ما أبان لخلقه نصا مثل جملة فرائضه في أن عليهم زكاة وصلاة وصوما وحجا وحرم عليهم الفواحش ما ظهر منها وما بطن.

ب ـ ومنها ما أحكم فرضه في كتابه العزيز وبين كيف هو على لسان نبيه ﷺ

---

(١) جامع بيان العلم لابن عبد البر ص ٣٥٦ مطبعة دار الكتب بالقاهرة.

(٢) الامام الاوزاعي : امام أهل الشام، سكن دمشق وبيروت ومات في بيروت سنة ١٥٧. الاعلام ص ٤/٩٤ .

(٣) جامع بيان العلم وفضله ص ٣٢٥ للامام ابن عبد البر. مصدر سابق.

(٤) سورة الأنعام الآية ٣٨ .

(٥) سورة النحل الآية ٨٩.

(٦) سورة الحجر الآية ٩.

(٧) اخرجه الدارمي في سننه ص ٤٧١ جـ ٢.

مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزلها في كتابه.

جـ ـ ومنها ما سنّ رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص ولا حكم وقد فرض الله طاعته في كتابه وطاعة رسوله ﷺ والانتهاء الى حكمه فمن قبل عن رسول الله ﷺ فعن الله قبل .

د ـ ومنها ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم... فكل من قبل عن الله فرائضه في كتابه قبل عن رسول الله ﷺ سنته بفرض طاعته لله وطاعة رسوله على خلقه وأن ينتهوا إلى حكمه[1].

الفـــرع الثالث

نماذج من التشريع الاقتصادي في السنّــة

ظهر الإسلام ولم يكن للرسول ﷺ مال وليس لاصحابه في بداية الدعوة الا أموال يسيرة كان يحثهم على الانفاق منها ويدعو قومه وغيرهم الى الإسلام والتيسير على المحتاجين وذوي الفقر والحاجة.

هاجر عليه السلام للمدينة لتواجهه عدة مشاكل اقتصادية كان من أبرزها مشكلة فقر المهاجرين وعدمهم ويسر حال الانصار، ذلك لأن المهاجرين تركوا أموالهم في مكة، ومن هنا ظهرت الحاجة الى حل المشكلات الاقتصادية وموارد بيت المال قليلة، ومع ذلك فقد كان للرسول ﷺ التوفيق التام في حل هذه المشكلة وما جاء بعدها من مشاكل أخرى من تنظيمات اقتصادية.

ونختار من التشريع الاقتصادي في السنة النبوية ثلاثة نماذج :

النموذج الأول : المؤاخاة بين المهاجرين والانصار ودلالتها الاقتصادية.
النموذج الثاني : صور من التنمية الاقتصادية.
النموذج الثالث : الرقابة على الأسواق « الحسبة ».

النموذج الأول ـ المؤاخاة بين المهاجرين والانصار ودلالتها الاقتصادية :

---

(١) انظر الرسالة للامام الشافعي ص ٢٠ ـ ٣٠، وانظر الاحكام في أصول الاحكام لابن حزم جـ ١ ص ١٢١.

هاجر الرسول ﷺ الى المدينة بأمر الله له وقد سبقه بعض أصحابه الى الهجرة فسموا بالمهاجرين ووجدوا اخوانا لهم في المدينة فآزروهم وساعدوهم فسموا بالانصار لمؤازرتهم اخوانهم من المهاجرين ولرسول الله ﷺ وللرسالة المحمدية.

قدم الرسول ﷺ المدينة فرأى الفجوة البعيدة بين مجتمع المدينة الغني المستقر وبين صحابته المكيين المهاجرين الذين تركوا أموالهم وأولادهم في مكة وجاءوا للمدينة هدفهم تحقيق رفعة الإسلام مضحين بالمال والولد في سبيل ذلك فنشأت نتيجة لهذا مشكلة اقتصادية وهي بعد ما بين المهاجرين والانصار في درجة الفقر والغنى فأقام الرسول ﷺ أحدث تجربة اقتصادية رائدة اذ أشار على المهاجرين والأنصار أن ينضم إلى كل أنصاري واحد من المهاجرين حتى تستقيم أمور المهاجرين فنفذ الانصار هذا الأمر من الرسول ﷺ ورحبوا بالفكرة وفتحوا بيوتهم واستقبلوا اخوانهم في أموالهم وانضم بعضهم الى بعض وأصبح مجتمع المدينة مهاجرين وانصارا كلاً لا يتجزأ متماسكا بفضل وجود هذه التجربة، وأحس جميع المسلمين انهم يعيشونها في وقت واحد ورعاها رسول الله ﷺ ونمى بذرتها حتى رأى التكافل الاجتماعي ممكنا والتوازن الاقتصادي متوافرا، فلا فقير محروم، ولا غني متخم، فمجتمع المدينة بهذه التجربة متآس متقارب في المعيشة لا يحس أحدهم بأن له مالا دون أخيه الآخر.

هذه التجربة الفريدة من نوعها في تاريخ الانسانية الاقتصادي حفظت مجتمع المدينة من السقوط في المشاكل الاقتصادية التي يستعصى حلها، والجنح التي قد تحدث نتيجة للفقر والعدم.

أيقظت التجربة في نفوس المؤمنين حب العمل فلم يكونوا عالة على اخوانهم من الانصار، فدخلوا السوق، وبذلوا الجهد في كسب لقمة العيش، هذا بالاضافة الى ما اتصف به الانصار من الإيثار لاخوانهم المهاجرين مع خصاصتهم وحاجاتهم ﴿ **ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة** ﴾[1].

هذه النفوس المؤثرة حملت الكل والمعدم، واتخذت من أخلاق الرسول

---

(١) سورة الحشر الآية ٩.

ﷺ ونصائحه تاجا لبسته فعوضها الله خيرا بعد ذلك ورزقهم الكسب المادي الكثير والطاقات الروحية المتمكنة في نفوسهم.

ومن أجل ما في هذه التجربة التفاف المسلمين حول بعضهم بطريقة التكافل الاجتماعي الذي له دلالته فيما بعد من التئام شمل المسلمين وكونهم أمة واحدة في بنيانها الاجتماعي والاقتصادي يعطف بعضهم على بعض، ويؤاسي المسلم أخاه المسلم في كل مناسبة.

خرجوا من هذه التجربة وقد امتلأت نفوسهم بهذه الدلالات العظيمة التي أعطت البشرية بعد ذلك أروع مثل وأكبر معجزة على ايجاد التوازن الاقتصادي بين مجتمع الغنى ومجتمع الفقر.

النموذج الثاني ـ صور من التنمية الاقتصادية في العهد النبوي :

أدرك الرسول عليه السلام بحكم معرفته بالتجارة والسوق أن المسلمين لابد أن يكون لهم كيان قوي يحفظ به قوتهم، ويعينهم على الاندفاع في كل لحظة لمواجهة الاعداء والدعوة الى الله في كل مكان، ولا يستطيع المجتمع المسلم أن يقوم بهذه المهمة الا اذا كانت هناك تنمية اقتصادية شاملة وهكذا رغب الرسول ﷺ الناس في العمل عموما وركز على الزراعة لمكانة المدينة فيها وحثهم على التجارة لاهميتها وضرورتها لكل مجتمع لهذا نختار صورا ثلاث من خلال هذا النموذج :

الصورة الأولى : الترغيب في العمل.
الصورة الثانية : الترغيب في الزراعة.
الصورة الثالثة : الترغيب في التجارة.

الصورة الأولى ـ الترغيب في العمل :

كان من أهم أهداف الرسول ﷺ أن يشتغل المسلمون بما يعود على المجتمع بالنفع فلهذا رغب في العمل فعندما سأله رفاعة بن رافع « أي الكسب أطيب قال : عمل الرجل بيده وكل عمل مبرور »[1].

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده جـ ٤ ص ١٤١.

وهذه لفتة من الرسول ﷺ لتنمية المجتمع وتقويته وتوجيه نظره للعمل حتى لا يجنح للبطالة ومن ثم الذلة والانكسار والعدم وذلك لأن على المسلمين واجبا دينيا هو الدعوة الى الله في كل آن وحين، والعمل حرفة شريفة وقد طبق الرسول ﷺ هذا المبدأ بنفسه فأعد آلة العمل للذي جاء يسأله ويستنجد به قائلا له هذا خير لك من سؤال الناس أعطوك أو منعوك، ثم قال له لا أراك الا بعد أيام فأتاه الرجل وقد استطاع أن يحصل من كسب يده على ما يقوت به اولاده دون الحاجة لسؤال الآخرين والاستجداء والاستخذاء بذل المسألة.

وزاد الرسول ﷺ في احترام العمل فقد قبل يد رجل كانت خشنة من كثرة العمل قائلا هذه يد يحبها الله ورسوله.[1]

والرسول ﷺ عندما يجتهد ويشيد بالعمل ويرغب فيه فلأن المجتمع الذي يعيش فيه كان مجتمعا يرى ان العمل نوع من نقص الشخصية وقد تأصلت هذه الفكرة في نفوس آبائهم وسلموها تركة بالية لابنائهم فجاء الإسلام لينبذ هذه الفكرة وبالأخص ما يتعلق بالصناعة منها، فأوحى الله الى رسوله في قصص الأنبياء السابقين من ذلك قوله تعالى مخاطبا نوحا عليه السلام: ﴿ **واصنع الفلك بأعيننا** ﴾[2] ومخاطبا آل داود بقوله تعالى: ﴿ **اعملوا آل داود شكرا** ﴾[3].

فالصناعة عند مجتمع البدو ليست بمنزلة مهمة كالتي يراها الإسلام بعد ذلك بل هي وسيلة من الوسائل المفيدة للمجتمعات البشرية المتقدمة التي يقوم اقتصادها على الصناعة فاذا رغب الإسلام في العمل عموما فانه يؤكد على جميع وسائله ذات العائد الاقتصادي فالمبدأ أن كل عمل نافع مشروع فهو عمل إسلامي.

ولقد استجاب صحابة رسول الله ﷺ لاوامره فانصرفوا للعمل، وبقيت هذه

---

(١) أخرجه الامام زيد في مسنده ص ٢٢٣، وانظر كتاب الاكتساب في الرزق المستطاب للامام محمد بن الحسن الشيباني وتخريجه في هذه الصفحة ص ١٥ وما بعدها.
(٢) سورة هود الآية ٣٧.
(٣) سورة سبأ الآية ١٣.

الارشادات حية طبقت بعد وفاة رسول الله ﷺ وحرص عليها خلفاؤه من بعده، فكان عمر بن الخطاب يضرب بالدرة من يراه جالسا دون عمل قائلا : « قم فاطلب الرزق فإن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة »[1].

وما نهى الرسول ﷺ عن الرهبنة والميل إلى العبادة فقط إلا مظهرا من مظاهر حب العمل وهو خير مورد للتقوى على عبادة الله والجهاد في سبيله يبين هذا قول الرسول ﷺ عندما أعلمه صحابته بأن أحد الناس مشهور بالعبادة والانقطاع لها فقال الرسول لصحابته عند ذلك ومن يقوم عليه ؟ فقالوا أخوه قال هو اعبد منه.

اذن فالعمل عبادة فلهذا فرح المسلمون بهذه البشرى فانطلقوا يعملون ووجهتهم تقوية انفسهم ومجتمعهم.

واشارة أخرى : عندما أفطر بعض المسلمين في احدى الغزوات واستمر آخرون منهم على الصيام فقال عليه السلام : « ذهب المفطرون اليوم بالأجر »[2]، ذلك لأنهم قاموا على خدمة اخوانهم الصائمين، وهذا عمل وأي عمل فبهذه الوسائل والطرق ترك الرسول مجتمعا عاملا لا يكل، علمه ورباه ونمى فيه حب العمل حتى أصبح العائد الاقتصادي له ميزانه وقوته هذا المجتمع الذي أودى بقصر كسرى ودحر هرقل فاورثهم الله هذه الديار. انه مجتمع المدينة العامل المخلص الدؤوب.

الصورة الثانية ـ الترغيب في الزراعة :

الزراعة من أهم وسائل التنمية الاقتصادية لاسيما في مجتمع كمجتمع المدينة المنورة والتي كانت أرضا خصبة صالحة للزراعة، فلما رأى الرسول ﷺ أن الانصار لا يزرعون الا نسبة قليلة من الأرض أشار عليهم بقوله : « من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه ولا يكريها »[3] وهناك أيضا الأراضي الموات التي

---

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ١٢٩ / مطبعة السعادة بالقاهرة ـ تحقيق محي الدين عبد الحميد.
(٢) أخرجه أحمد والشيخان ـ انظر اسباب ورود الحديث الشريف للحسيني الحنفي جـ ٢ ص ٣٣٩ ـ دار التراث العربي بالقاهرة د. ت.
(٣) أخرجه أبو داود جـ ٣ ص ٦٨٩.

لا سيطرة لاحد عليها قال عنها الرسول ﷺ « من أحيا أرضا ميتة فهي له »[1].
فهاتان الوسيلتان لهما دلالتهما الاقتصادية في حفظ التوازن في الزراعة بحيث تكثر الزراعة في المجتمع وتتوزع بينهم فيقوم كل مواطن بمهمته في الزراعة وفي هذا اتاحة فرصة للفارغين العاطلين من العمل وتشجيعهم على العمل بالاضافة الى ترغيب الواجدين للأرض الذين قد تشغلهم شئون أخرى أولا يستطيعون تغطية المساحة التي يملكونها من الأراضي الصالحة للزراعة، فهذه مناسبة أن يرشدهم لطريقة الاستفادة منها بأيد أخرى، فيفتح لهم مجال كسب العيش بطريق شريف وينتشلهم من عالم البطالة والفراغ الى ميدان العمل، وفي ذلك استخراج لكنوز الأرض الكامنة فيها وعود عليهم بالنفع المستمر.

ووصل الأمر بالترغيب في الزراعة الى مبدأ أسمى وهو مبدأ منح الأراضي البور التي لا ملك لأحد عليها فتصبح ملكا لمن منحه اياها ولي الأمر واحياها الإحياء الشرعي بامرار الماء اليها، فالإسلام بهذا نمى في الانسان غريزة حب التملك ولكن بطريقة تجعله ينمي الأرض ويتعب فيها، ولفت نظره إلى وجوب اهتمامه بها، فلا شيء ينال الا بالتعب، فالأرض لا تكون لها قيمة اقتصادية إلا إذا تحولت الى رياض خضراء منتجة يحرثها الانسان نفسه ويتفنن في أنواع الانتاج الذي يغزو به الاسواق كل يوم، وذلك يحصل ان كرس الفلاح جهده وعرق ولصق بالأرض ونفذ أوامر الإسلام فهذا كسب حلال طيب بذل مجهودا فيه ولا يضيع مجهوده أبدا فان راجع يوما أرضه فسيجد فيها الخير الكثير.

أحس مجتمع المدينة المنورة بهذه المعاني وهم أهل التجربة القديمة في هذا المجال ولكن هذه المعاني الإسلامية الاقتصادية حديثة عليهم، فالتمليك بالاحياء أمر جديد جاء به الإسلام وهو مفتاح للتملك نتيجة الجهد والعرق وكذلك مشاركة الانسان بجهده في أرض أخيه، وكذلك اقطاع الدولة الأراضي البور كلها تفيد المجتمع الزراعي وتنمي الاقتصاد تنمية شاملة، فبقيت أرضهم خصبة وحرصوا على ذلك بل كانت الزراعة أهم مورد من الموارد الاقتصادية المحلية للمواطنين في المدينة.

---

(١) أخرجه أبو داود جـ ٣ ص ٤٥٣.

ليس غريبا أن يأمر الرسول ﷺ صحابته بالاتجاه للزراعة لاسيما وهم أهل خبرة فيها، فاذا أضيف الى ذلك تشويقهم وتشجيعهم على العمل من ولي الأمر والاتجاه به الى الله كان ذلك ادعى الى الانتاج بوفرة وعدم الاحساس بالتعب طالما ان النتائج ستكون في صالح المنتج.

ونود أن نشير بهذه المناسبة الى أن الحديث الذي ورد في ذم الزراعة وفيه : « لا يدخل هذا ـ اي آلة الحرث ـ بيت قوم الا دخله الذل »[1] وقد ألحق ابن خلدون بعد هذا الحديث قوله : « ان الاشتغال بالزراعة يؤدي الى الفقر والذل »[2].. نقول انما كان ذلك اذا مال المسلمون جميعا الى الزراعة وتركوا الجهاد في سبيل الله وحماية البلاد الإسلامية ونشر الدعوة الإسلامية، فالإسلام حين يأمر بتنمية الزراعة لا يعني أبدا بالضرورة اهدار المجالات الاقتصادية الأخرى، فالزراعة من فروض الكفاية اذا قام بها البعض سقطت عن الآخرين ليتفرغوا للمجالات الأخرى الاقتصادية كالتجارة والصناعة والاعمال الأخرى مما يعود نفعه على المجتمع الإسلامي. بالاضافة الى أن حماية الوطن الإسلامي من الأعداء وحراسة مهمة فلا بد من وجود جنود يحرسون البلاد الإسلامية ويزودون عنها فاذا انصرف الناس كلهم لمهمة الزراعة ضيعوا جوانب أخرى هامة أيضا.

واعتقد وهذا رأي شخصي ـ والله أعلم ـ أن الرسول ﷺ اعتبر الزراعة لاسيما في مجتمع المدينة أساسا لايرادات المدينة فهي المورد الأول بالفعل للمدينة فلا مانع أن يعطيها الأهمية القصوى ولا يعني اهمال الجوانب الأخرى الا أنه أراد أن يلفت نظرهم انه مع عنايتهم الشديدة بالزراعة عليهم أن يدركوا ان الجنوح اليها نهائيا وترك البحث عن مصادر أخرى في الرزق أمر لا يقرون عليه اذ المصادر الأخرى أيضا ضرورية كالتجارة والصناعة والحرف الصغيرة.

فالزراعة كسب شريف ومورد خصب طيب ولا يجوز للمسلمين تركه والانصراف عنه ولكنه يكون مفيدا أكثر بل هذا ما ندعو اليه في عصرنا الحاضر اذا حولنا هذه الزراعة الى تصنيع زراعي فاستفدنا من التكنولوجيا الحديثة في

---

(١) انظر صحيح البخاري جـ ١٢ ص ١٥٦ بشرحه فتح الباري لابن حجر.

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٣٨٤ / الطبعة الثالثة الاميرية ببولاق سنة ١٣٢٠ هـ.

تصنيع الزراعة والتقنية الحديثة متوفرة ويبقى على الدول الإسلامية الاستفادة منها في هذه الناحية فاذا كانت الخبرات في البلاد الإسلامية في الزراعة موجودة فلابد من توجيهها الى الانتاج وكيفية تصنيعه حتى يتحول الى مادة قابلة للبقاء مدة أطول هذا من ناحية ومن ناحية أخرى حتى لا يضيع أكثر الانتاج دون الاستفادة منه لاسيما ما يتلف بسرعة حين ينتج فالتصنيع الزراعي خير معين للبلاد الإسلامية على تخطي حواجز مشكلة تلف المنتج وطريقة تسويقه بسرعة.

والوطن الإسلامي مليء بالأراضي الزراعية الخصبة ولكن الخوف من الانتاج اذا كثر أن لا يجد السوق التي تتقبله في نفس اللحظات الأولى لاسيما مالا يقبل البقاء مدة أطول فالاتجاه للتصنيع وفتح المصانع الزراعية ـ فيه محافظة على الناتج وايجاد مخزون مستمر قد يصبح له قيمة كبيرة فيباع الفائض منه الى البلاد الأخرى فيعود نفعه على المسلمين.

الصورة الثالثة ـ الترغيب في التجـارة :

من صور التنمية الاقتصادية في عهد الرسول ﷺ المطبقة التجارة، ولقد اهتم الرسول ﷺ بها واهتم بأهم اسبابها وهو السوق فحرص أن يكون السوق الإسلامي سوقا منظما حسب الخبرة التي وصلت اليها التجارة في ذلك العهد. فأبعد من السوق الغش والخداع والاحتكار وصور بيوع الجهالة والغرر ونهى عن الربا، واحاطه بالعناية والرعاية وبنيت التجارة فيه على الاخلاق الفاضلة حيث يقول الرسول ﷺ « التاجر الصدوق الامين مع النبيين والصديقين والشهداء »[1].

ومن مظاهر الاهتمام بالسوق تدخل الدولة بنظام الاحتساب وهو ما سنتكلم عنه بعد هذا البحث. حيث نهى تطفيف الكيل وبخس الميزان، ورغب الإسلام في أن تكون المعاملات معاملات إسلامية مبنية على التعاون والتعايش والتراحم بين المسلمين فلا يحل مال امرىء مسلم الا بطيب من نفسه.[2] فبمثل هذه السوق الإسلامية تنمو التجارة نموا طبيعيا يسير على هدى الشريعة

---

(١) اخرجه الحاكم في المستدرك جـ ٢ ص ٦.

(٢) رواه الديلمي عن انس وانظر كشف الخفاء جـ ٢ ص ٤٩٨.

الإسلامية مهتديا بقول الرسول ﷺ « رحم الله امرأ سمحا اذا باع سمحا اذا اشترى » الحديث[1].

وبلغ من اهتمام الإسلام بالتجارة ان خصص لها الرسول ﷺ جزءا كبيرا من توجيهاته امرا ونهيا حتى يطهرها من ادران المادة ومساوئ الجهالة، ومن هنا نرى ان التنمية للتجارة ولغيرها لها في مفهوم الإسلام جزء من عنصر متكامل لا يمكن فصله عن التنمية الاجتماعية والهدف من التنميتين تحقيق مجتمع الرفاهية للمسلم والاطمئنان النفسي والاستقرار العائلي.

فالانسان نواة الجهد الانمائي في جميع محاولاته المادية والثقافية والاجتماعية ولهذا فهو لا يقبل التركيز على جانب واحد فقط من جوانب التنمية بل يوجب أن تشمل الحياة كلها على جوانب التنمية الاقتصادية في شتى المجالات وجوانب التنمية للمجتمع في جميع مجالات التنمية روحية ومادية واجتماعية حتى لا يحدث خلل ونقص نتيجة اهمال جانب من جوانب التنمية الشاملة فهذا يحصل التوازن بين جميع القوى العاملة.

جاء الرسول ﷺ الى المدينة وسوقها في بنى قينقاع في حي من أحياء اليهود وكانوا فيها على سجيتهم المستغلة من أكل السحت والسعي وراء الكسب من أي باب فكانوا يضربون على الناس فيها الخراج ويبيعون فيها الاماكن أو يحتكرونها، ثم كانت لهم السيادة على السوق، ولم يكد يصل الرسول ﷺ حتى بحث عن مكان فسيح صالح حرّ وضرب فيه برجله وقال هذا سوقكم فلا ينتقص ولا يضرب عليه خراج[2]. فقامت السوق قوية منظمة وكان للخيل مكان وللابل مكان وللغنم مكان ولكل عرض من عروض التجارة مكان كالسمن والزيت والتمر والقمح وغيرها.

---

(١) اخرجه ابن ماجه في سننه جـ ٢ ص ٧٤٢ / البخاري بشرحه عمدة القارئ جـ ١١ ص ١٨٨، وقال الامام الغزالي، وفي الحديث « عليكم بالتجارة فان فيها تسعة أعشار الرزق » رواه ابراهيم الحربي في غريب الحديث عن نعيم بن عبد الرحمن والصحيح ان نعيم هذا ليس من الصحابة كما قال ابن مندة في كتاب الصحابة فهو حديث مرسل ولكن رجحه ثقات كما قال ابن حبان والرازي « انظر ص ٢/٦٢ من احياء علوم الدين مع تخريج احاديثه للامام العراقي في حاشيته ».

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه جـ ٢ ص ٧٥١.

ومن مظاهر اهتمام الرسول عليه السلام بالسوق ايضا هو العناية بحريته واتاحة الفرصة المتكافئة للجميع على السواء ومقاومة كل سلطان يراد به التأثير أو الاستئثار بأي امتياز، فلقد رأى عليه السلام خيمة مضروبة لمحمد بن مسلمة يباع فيها تمر فغضب وأمر باحراقها لما فيها من شبهة احتكار المكان واحتمال ادعائه بوضع اليد أو الاستئثار به بحكم العادة.[1]

ووضع الرسول عليه السلام آدابا للتجارة تمتلئ بها كتب الحديث والفقه منها :

١ ـ عدم الحلف لينفق السلعة، يقول الرسول (ص) والحلف منقصة للسلعة ممحقة للبركة[2] .

٢ ـ نهى عن الكذب : البيعان بالخيار مالم يتفرقا فان صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما وان كتما وكذبا محقت بركة بيعهما[3].

٣ ـ التجاوز عن المعسر وانظاره : وفي الحديث « ان رجلا ممن كان قبلكم أتاه الملك ليقبض روحه فقيل له هل عملت من خير ؟ قال ما أعلم قيل له انظر..، قال ما أعلم شيئا غير اني كنت أبايع الناس في الدنيا واجازيهم فانظر الموسر وأتجاوز عن المعسر فادخله الله الجنة »[4].

٤ ـ اظهار العيب الذي في البضاعة لان إخفاءها من الغش والرسول ﷺ يقول : « من غشنا فليس منا »[5].

٥ ـ النهي عن بيع النجش : وهو الذي يزيد في السلعة وهو لا يريد شراءها يقول الرسول ﷺ ولا تناجشوا[6].

٦ ـ النهي عن بيع البعض على البعض[7]، يعني اذا رغب شخص سلعة وهو

---

(١) انظر كتاب التجارة في الإسلام للاستاذ عبد السميع المصري ص ١٤ طبع مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٦.

(٢) انظر جواهر البخاري ص ٢٣٧ تحقيق مصطفى محمد عمارة.

(٣) نفسه ص ٢٣٥ مصدر سابق / عمدة القارئ بشرح صحيح البخاري جـ ٧ ص ٢٢٧.

(٤) رواه الترمذي عن ابن مسعود، انظر عارضة الأحوزي بشرح الترمذي جـ ٦ ص ٤٢.

(٥) اخرجه ابن ماجة في سننه جـ ٢ ص ٧٤٩.

(٦) اخرجه ابن ماجه في سننه جـ ٢ ص ٧٣٤، مختصر صحيح مسلم جـ ٢ ص ٢٣٣.

(٧) اخرجه ابن ماجه في السنن جـ ٢ ص ٧٣٣.

يساومها عند احد فلا يجوز لاحد البائعين من مكان آخر أن يعرض سلعته المماثلة على هذا المشتري لان فيه قطعا لرزق هذا التاجر فلهذا نهى الإسلام عن هذه العادة التي تنم عن الجشع وحب انتهاز الفرصة والتضييق على صاحبه التاجر الآخر.

فتبين أن التجارة لها المكانة الكبيرة في التشريع الاقتصادي الإسلامي وعليها تدور اكثر المعاملات فلا غرو اذا اهتم الإسلام بها ونظمها التنظيم الوثيق الذي يتفق ومصلحة الانسان المسلم.

النموذج الثالث ـ الرقابة على السوق (الحسبة) :

لما كان السوق هو أهم مورد للدخل الفردي ذلك لأنه هو مركز تجمع للناس، ومحل قضاء حاجاتهم، وبه تعقد الصفقات على جميع مستوياتها، اهتم الإسلام به وبتنظيمه وقد قدمنا صورا من الاهتمام في النموذج الثاني، ونضيف هنا انه أوكل مهمة الرقابة على السوق الى أناس مختصين سموا بعد ذلك بذوي الحسبة أو بالمحتسبة وهي في الحقيقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالمحتسب وظيفته في السوق ارشاد الناس الى العقود الصحيحة ونهيه عن العقود الفاسدة في البيع، ومراقبة المكيال والميزان والاحتكار للاقوات وملاحظة الأطعمة الصالحة وغيرها.

فالحسبة بهذا المعنى نزول ميداني لسوق بشخصية ولي الأمر حتى يستقيم أمور السوق ويدرك البائعون ان شخصية الدولة متمثلة امامهم فلا يقعوا في الظلم. ولما كان الظلم متوقعا من الناس فان المحتسب يقف ليؤدي مهمته مدعوما من الدولة بجميع الامكانيات التي تهيىء له ذلك متسلحا بالعلم[1].

---

(١) من أهم المراجع التي كتبت عن الحسبة كتابة متخصصة مستفيضة الحسبة/لشيخ الإسلام ابن تيمية وقد حققه وحلل آراءه الدكتور محمد المبارك وسمى كتابه آراء ابن تيمية ومدى تدخل الدولة.
الحسبة / رسالة ماجستير دراسة مقارنة موسعة للاستاذ عبد العزيز المرشد طبعة مطبعة المدينة بالرياض د. ت.
الحسبة / للدكتور ابراهيم الشهاوي ـ مطبعة المدني بالقاهرة سنة ١٣٨٢ هـ.
الحسبة / للدكتور اسحاق الحسيني ـ طبع ضمن كتاب مؤتمر مجمع البحوث الأول بالقاهرة.
الحسبة / لابن الاخوة القرشي. هذا وقد احال الأستاذ عبد العزيز المرشد في ثبت مراجع رسالته لعدة مراجع سوى ما ذكرنا ص ٢٢٤.

وندرس هنا ثلاث صور من صور الاحتساب في السوق على النحو التالي :

١ ـ الصورة الأولى : ابعاد الغش وحسمه.
٢ ـ الصورة الثانية : النهي عن تلقي الركبان. وبيع الحاضر للبادي وانتهاز الفرص.
٣ ـ الصورة الثالثة : بيع ما ليس عندك والترخيص في السلم.

الصورة الأولى ـ إبعاد الغش وحسمه :

كان الرسول عليه السلام يتولى الحسبة بنفسه في المدينة ويرسل الى مكة من يعرف اسواقها وكذلك بقية البلاد الإسلامية فهو يولي الأمير القائم عليها هذه المهمة وذلك حتى تستقر الأوضاع الاقتصادية فأعطى بنفسه مثلا حيث أنكر جميع العقود المبنية على الجهالة والغرر والكسب غير المشروع، كنهيه عن الاحتكار، ونهيه عن بيع التمر قبل أن يحمر أو يصفر وغير ذلك من منهيات البيوع التي يعرفها الباحثون.

نزل عليه السلام سوق المدينة وعلّم ولاة الأمر بعده ان يفعلوا ذلك حتى يبعد الظلم فاذا تولى الحاكم أو من ينوب نيابة هذه المهمة وهما القمة في الرقابة الادارية فان هذا يعني غاية الاهتمام بالتجارة وبالاقتصاد بصفة عامة.

كان عليه السلام يدخل السوق ويناقش الناس في الاسعار وجاء أصحابه يوما يطلبون تحديد السعر فقال : « إن الله هو المسعر القابض الباسط » الحديث[1]. فلم يتدخل الرسول عليه السلام والحالة هذه في السعر لأنه في الواقع هو السعر العادل الذي لا يرهق المشتري فلم يصل الارتفاع بعد ارتفاعا يضر باحد الطرفين فلو كان يضر بالبائعين لكان على الدولة ان تدفع لهم فرق السعر وتلزمهم بالبيع بسعر معقول للناس ونرى أن السعر كان سعرا عاديا وكان مجرد عرض وطلب فسرعان ما يزول اما بتوفر البضاعة وزوال الندرة واما باكتشاف ندرة مفتعلة من محتكر فبهذا نقول أن السعر الذي ارتفع كان على عهد الرسول سعراً

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه جـ ٢ ص ٧٤١.

عادلا لم يرهق بالناس فلم ير الرسول حاجة إلى التسعير والحالة هذه[1].

وكان الرسول عليه السلام كما تقول بعض روايات الحديث أعلم بوحي من الله أن أحد البائعين يغش الطعام فجاء اليه وأدخل يده في الاناء فوجد بللا فقال ما هذا ياصاحب الطعام فقال أصابته السماء يارسول الله فقال أفلا وضعته أعلى حتى يراه الناس من غشني فليس مني. وفي رواية « من غشنا فليس منا » أي ليس على طريقتنا ولا على هدينا اذ هي طريقة غير اسلامية بل هي انتهاز للفرص وأكل لاموال الناس بالباطل بطريق الخدعة والحيلة.

واذا كان الهدف من التعامل الإسلامي ليس انطلاق الناس في تحقيق مصالحهم الخاصة وانما الهدف اقامة المصالح الشرعية ورد المفاسد التي تنهى عنها الشريعة فان الذي يغش في التجارة يعتبر منحرفا والحالة هذه لا يهمه سوى مصلحته الخاصة وعليه أن يسمع مثل هذا الحديث النبوي ليتعظ حيث يقول عليه السلام « من لم يبال من حيث كسب لم يبال الله من أي باب من الابواب القاه في جهنم »[2] وغيره من الاحاديث التي جاءت في الوعيد لمن ينحرف بالنشاط الاقتصادي واكتساب المال من أي طريق شاء دون مراعاة دائرة الحلال واجتناب الحرام ولهذا يقول الرسول في مثل هؤلاء : « يأتي على الناس زمان لا يبالي المرء من أخذ منه أمن الحلال أم من الحرام »[3].

---

(١) وقال ابن العربي رحمه الله وما قاله النبي ﷺ حق وما فعله حكم لكن على قوم صح بنائهم واستسلموا إلى ربهم وأما قوم قصدوا اكل الناس والتضييق عليهم فباب الله أوسع وحكمه أمضى ص ٥٤/٦/شرح الترمذي) وصححه ابن حبان وقول ابن الجوزى انه لا يصح غير مسلّم قال الفتني في تذكرة الموضوعات قال ابن حجر أغرب ابن الجوزى به فان الحديث صحيح ثابت عن أنس وعن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة وابن عباس وأبي جميعه ، انظر في تخريج هذا الحديث « تذكرة الموضوعات للفتني الهندي طبع الشام ص ١٣٩ / وما بعدها د. ت. ».

(٢) رواه البخاري انظر جواهر البخاري ص ٢٣١ تحقيق مصطفى محمد عمارة.

(٣) رواه البخاري عن أبي هريرة انظر جواهر البخاري ص ٢٣١ / مصدر سابق.
وانظر لفظ الحديث بطريق آخر في الترمذي بشرح ابن العربي رحمه الله جـ ٦ ص ٥٦/ وما بعدها قال الترمذي حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم كرهوا الغش وقالوا الغش حرام، قلت والكراهة هنا المقصود بها كراهة التحريم كما قال الإمام الترمذي .

الصورة الثانية ـ النهي عن تلقي الركبان :

وبيع الحاضر للبادي « انتهاز الفرص » قدمنا في الصورة الأولى أن الغش من صور انتهاز سذاجة المشتري أو التحايل على أكل ماله بالباطل وهنا يتضح في هاتين الصورتين انتهاز الفرص بشكل واضح فسذاجة البادي وجهله بالسوق وخلو ذهنه يجعل هذا المستغل الذي لا يهمه سوى الربح الفاحش لمصلحة نفسه فقط يذهب اطراف السوق يستقبل القادم الوافد حتى يجعل من نفسه دلالاً أو سمسارا له فيحتكر البضاعة القادمة التي جاءت لتزيل بعض الندرة في السوق التي يخشى ان تكون سببا في ارتفاع السعر ولكن هذا التاجر المنحرف لا يهمه ارتفاع السعر بقدر ما يهمه ان يملأ كيسه من النقود ناظرا لمصلحته فقط من أجل هذا نهى الرسول ﷺ عن تلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي وهما صورتان متلازمتان بل على التاجر ان ينتظر حتى يقبل السلعة الوافدة للسوق ويشتري ويبيع ويساوم شأنه شأن اخوانه المسلمين بهذا الاحتكار ولا انتهاز للفرص بل بيع وشراء شرعي ومبادلة اقتصادية سليمة لا انحراف فيها ان هذا المستقبل للركبان ومعهم بضاعتهم أضر بالركبان أنفسهم فلولا أنه أخذها بسعر أقل لما ذهب لاستقبالهم، وأضر بالمستهلكين حيث أنه حجب عنهم السلعة الوافدة والتي كان لهم فرصة ان يشتروها بسعر قد يكون أكثر مما أعطاه هذا الجشع وبنفس الوقت لا شك أنه بسعر أقل مما يبيع به هذا التاجر المستغل للفرص فاي ضرر أكثر من هذا، لقد أضر بالصالح العام، أضر بالقادم واستغل جهله بالسوق وأضر بالمستهلكين في السوق وأوجد بادرة الاحتكار الذي نهى عنه الشارع واستحق الوعيد « المحتكر ملعون »[1].

وكذلك الشأن بالنسبة لبيعه للبادي وجعل بضاعته عنده يبيعها يوما بعد يوم حتى تنتهي فانه سيرفع السعر على المستهلك ونقول قد ينخفض السعر لهذه البضاعة فتضيع الفرصة التي أرادها هذا المستغل أن يفيد بها صاحبه البادي.

وهو بهذا ينافي بقية الحديث المذكور « دعوا الناس يرزق الله بعضهم من

(١) رواه الدارمي في سننه ص ٢/٢٤٩ (رواه بلفظ الجالب مرزوق والمحتكر ملعون).

بعض »[1] وينافي اصول التجارة والمنافسة الحرة.

والحديث الذي استند إليه العلماء في بحثهم هو قول الرسول (ص) لا تتلقوا الركبان، ولا يبع حاضر لباد ، والنهي هنا يفيد التحريم وقال الإمام ابن العربي في العارضة «إن النهي عن تلقي الركبان منبني على قاعدة المصالح من القواعد العشر التي انبنت عليها أحكام المعاوضات ، فإنها ترجع إلى مراعاة حق الجالب في حفظه من الغبن في سلعته أو إلى مراعاة حق البادي في منعه من الظفر بطلبته . قال الإمام الشافعي هو بالخيار إذا بلغ السوق واطلع على الغبن ، وقال الليث بن سعد يباع إليه إذا رؤى الغبن عليه ولم يعلم هو به وهو مذهب أبي هريرة (رضي) لأنه هو الذي أورد كلمات : « فإن تلقاه إنسان فابتاعه فصاحب السلعة فيها بالخيار إذا ورد السوق » وقال بعض العلماء يفسخ البيع لأنه عمل على غير الأمر قال (ص) « ومن عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » قال ابن العربي « والصحيح عندي أنه لمراعاة الحقين لأن اجتماعهما لا يتناقض ولا يجوز الإضرار بواحد منهما ولا يفسخ »[1] .

وقد أوضح ابن رشد الحفيد هذه المسألة أيضا بقوله : « وأما نهي النبي (ص) عن تلقي الركبان للبيع فاختلفوا في مفهوم النهي ما هو ؟ فرأى مالك : أن المقصود بذلك أهل الأسواق لئلا ينفرد المتلقي برخص السلعة دون أهل الأسواق ورأى أنه لا يجوز أن يشتري أحد سلعة حتى تدخل السوق إذا كان التلقى قريبا[2] فإن كان التلقي بعيدا فلا بأس به ، ورأى أيضا أنه إن وقع هذا البيع جاز لكن يشترك المشتري وأهل الأسواق في تلك السلعة التي من شأنها أن يكون ذلك سوقها »[3] .

وأما الشافعي فقال : « إن المقصود بالنهي إنما هو لأجل البائع لئلا يغبنه المتلقي لأن البائع يجهل سعر البلد وكان يقول : « إذا وقع قرب السلعة بالخيار انفذ البيع أو ردّه »[4] .

---

(١) عارضة الأحوذي جـ ٥ ص ٢٢٧ مصدر سابق .

(٢) حد المسافة في مذهب مالك ستة أميال انظر بداية المجتهد جـ ٢ ص ٢١١ .

(٣) بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ ص ٢١١ .

(٤) نفسه جـ ٢ ص ٢١١ .

وأما نهيه عن بيع الحاضر للبادي، فاختلف العلماء في ذلك فقال قوم : « لا يبع أهل الحضر لاهل البادية قولا واحدا قال بذلك الجمهور ».

وقال الحنفية لابأس بالبيع شريطة أن يخبره بالسعر في السوق.

والحكمة في النهي هو الارفاق بالحاضرة لان الاشياء عند البادية أيسر من أهل الحاضرة وأرخص، ولكن قال الحنفية رحمهم الله أن هذا يناقض الحديث « الدين النصيحة »[2] بينما تمسك الجمهور بحديث « لا يبع حاضر لباد[1] » وقالوا انه هو الذي عليه العمل فهو مخصص لحديث الدين النصيحة.

والرأي الذي مال اليه القاضي أبو بكر ابن العربي هو الذي يتفق ان شاء الله والواقع الحالي حيث قال ابن العربي : وهذا ممكن لو كان في غير ضرر، فأما الاضرار في احد في ماله فلا يجوز، والمعنى فيه عندي ــ اي عند ابن العربي ــ انه نهى عن بيع الحاضر للبادي لاختصاص الحاضر بما يستفيده من البادي اذا باع له، وأحالت الشريعة أن يكون البادي يتولى بنفسه، فاذا عرضه ورآه كل احد ارتفع الحرج عن الذي اشتراه وان كان باقل من القيمة[3].

وقال العلماء ان الحديث يدل على أنه لا يجوز للحاضر البيع للبادي من غير فرق بين أن يكون قريبا له أو بعيدا عنه ومن غير فرق بين أن يكون زمن غلاء أو زمن رخص، وسواء احتاج له أهل البلد أم لا، وسواء باعه على التدريج أم دفعه واحدة.[4]

---

(١) حديث متفق عليه وانظر شرح الأربعين النووية للشيخ عبد المجيد الشرنوبي طبعة محمد صبيح بمصر د. ت. ص ١٦.

(٢) رواه البخاري، انظر جواهر البخاري ص ٤٣ تحقيق مصطفى محمد عمارة.

(٣) عارضه الاحوذي شرح صحيح الترمذي للامام ابن العربي المالكي جـ ٥ ص ٢٣١ز وما بعدها وهو بحث هام يحسن الرجوع اليه وينبغي ان نشير الى أنه كما لا يجوز البيع له لا يجوز الشراء لعموم الحديث ولقول الرسول في آخر الحديث « دعو الناس » يرزق الله بعضهم من بعض ولفظ البيع يشمل البيع أو الشراء لكونه من المشترك في اللغة.

(٤) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للإمام الشوكاني وهو الراجح إن شاء الله، طبع البابي الحلبي بمصر الطبعة الأخيرة د.ت. جـ ٥ ص ١٨٦.

الا أن الحنفية خصوا المنع من البيع حالة زمن الغلاء وبما يحتاج إليه أهل الحضر.[1]

وألحق الشافعية والحنابلة من شارك البادية في هذا المعنى اذا وضع بضاعة لبيعها بالتدريج عند أحد البائعين في السوق وقالوا إنما ذكر صفة البادية للتغليب فحسب فألحق بهم من شاركهم في عدم معرفة السعر من الحاضرة[2].

أما المالكية فقد جعلوا البداوة قيدا حتى قال مالك لا يلحق بالبدوي إلّا من يشبهه أما أهل القرى الذين يعرفون اثمان السلع والاسواق فليسوا داخلين في ذلك.[3]

وقال البخاري رحمه الله ان النهي في الحديث اذا كان بأجرة أما اذا كان بغير أجرة فانه من باب النصيحة وقد نقلنا كلام الحنفية أيضا في هذا ولكن الراجح هو ما قدمناه من أن النهي عام.[4]

الصورة الثالثة ـ تحريم بيع ما ليس عندك والترخيص في السلم :

روى حكيم بن حزام رضي الله عنه أنه قال : يارسول الله يسألني المرء البيع وليس عندي ما أبيعه ثم ابتاع له من السوق فقال عليه السلام : لا تبع ما ليس عندك، وفي رواية أخرى : « لا تبع بيعا حتى تقبضه »[5]، وروى زيد بن ثابت رضي الله عنه انه قال « نهى رسول الله ﷺ ان تباع السلعة حيث تباع حتى تحوزها التجار الى رحالهم »[6].

قال ابن قيم الجوزية : « أما قول النبي ﷺ لحكيم بن حزام لاتبع ما ليس عندك » فيحمل على معنين : **أحدهما** ـ أن يبيع عينا معينة وهي ليست

(١) نفس المصدر جـ ٥ ص ١٨٦.

(٢) المغنى لابن قدامة ٤/٤٣ وقد اشترط الحنابلة شروطا خمسة انظرها في المغنى طبعة المنار. سنة ١٣٤٧ هـ الطبعة الثانية.

(٣) بداية المجتهد جـ ٢ ص ٢١٣.

(٤) فتح الباري. شرح صحيح البخاري جـ ٦ ص ١٨٣.

(٥) كلا الحديثين رواهما الترمذي. انظر العارضة لابن العربي ص ٢٤٢ جـ ٥.

(٦) انظر سنن أبي داود جـ ٣ ص ٧٦٥.

عنده بل ملك للغير فيبيعها ثم يسعى في تحصيلها وتسليمها الى المشتري. **ثانيهما** ـ أن يريد بيع مالا يقدر على تسليمه وان كان في الذمة، وهذا أشبه فليس عنده حساً ولا معنى وهذا يتناول أمورا، منها : السلم الحال في الذمة اذا لم يكن عنده ما يوفيه، والسلم المؤجل اذا لم يكن على ثقة من توفيته عادة فأما اذا كان على ثقة من توفيته فهو دين من الديون »[1] .

وهذه المسألة من أهم المسائل التي نهى عنها الرسول ﷺ وانكرها على من يتعامل بها ذلك ان بيع ما ليس عند الانسان من باب الجهالة والغرر والافتئات على ملكية الغير والخطر.

وأرى ان الحديث اوسع مما تصوره ابن القيم حيث حصره في صور معينة فان بيع مالا يملك الانسان يدخل فيه الذي لا يقدر على تسلمه بأن كان المال للشخص نفسه ولكن شخصا آخر مسئول عليه فهذا في حكم ما ليس عنده، أو كان في بلد وماله في بلد آخر ولا يدري حاله فانه أيضا يدخل في هذا، وكذلك من الذي لا يقدر على تسليمه كما يقول الفقهاء بيع الطير في الهواء أو السمك في الماء وهذه مجرد أمثلة خيالية، ولكن الأمثلة التي ذكرناها الآن أمثلة واقعية فلو باعه مثلا بضاعته القادمة من خارج الوطن وسلمه أوراق الاعتماد فقط فاني أرى أن هذا البيع لا يجوز لعدم حوزته له واستلامه في مستودعاته وهو من باب الخطر والغرر، فهذه المسائل وما شابهها أوسع مما اشار اليه ابن القيم رحمه الله وكلها تدخل في حديث حكيم : « لا تبع ما ليس عندك » فهو من جوامع الكلم وعام في كل بضاعة ليست تحت يد الانسان وليست في مقدوره الحقيقي.

ب ـ ولقد رخص الإسلام في صورة السلم وهو شراء آجل بثمن عاجل « ويثبت للمسلم اليه الملك في الثمن عاجلا. ومع هذا فلا يصح السلم الا بشروط عدة ذلك لأنه مستثنى من بيع ماليس عند الانسان للحاجة التي تدعو الانسان الى التصرف في مثل هذه الحالات وقد وردت عدة احاديث منها حديث ابن عباس : « قال : قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم »[2].

---

(١) اعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٩ وما بعدها / مصدر سابق.

(٢) أخرجه ابن ماجة في سننه جـ ٢ ص ٧٦٥ ـ صحيح البخاري (عمدة القارئ) جـ ١١ ص ٦٣.

فبهذا يتضح ان الإسلام اباح السلم للحاجة اليه تيسيرا على الناس ورفعا للحرج عنهم، ومراعاة لضروراتهم والضرورات في الإسلام تبيح المحظورات.

والذي ينبغي ان لا تنتهز حاجة الناس الى السلم تحت ظروف معينة فتنتهز الفرصة ويبالغ المشتري في خفض الثمن الذي يقبله البائع تحت ظروف الحاجة فيتحول ما أراده الإسلام من التخفيض الى اساءة الاستغلال باسم حلّ هذا السلم وسدا لهذه الذريعة فقد أدرك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب خطر مثل هذه الحالات فأقرض المزارعين من بيت المال لينفقوا على زراعتهم ويسددوا ما اقترضوا عند الحصاد[1]، وهذه منه لفتة جيدة لئلا يقع هؤلاء المزارعين ضحية لمن يبيعون ويشترون في السلم مستغلين الظروف وهذا ما تعمله الدولة الآن في المملكة العربية السعودية واعتقد ان بعض البلاد العربية تفعله أيضاً.

---

(١) انظر عبد السميع المصري في كتابه : التجارة في الإسلام ص ٧٠ مصدر سابق.

المبحث الثالث

الإجماع

تمهيد :

أ ـ يطلق الاجماع في لغة العرب على معنيين :

أولهما : العزم ـ يقال أجمعت على فعل كذا أي عزمت عليه، وأجمع القوم على أمر أي عزموا على فعله[1]، ومنه الآية الكريمة ﴿ **فأجمعوا أمركم** ﴾[2].

ثانيهما : الاتفاق ـ يقال اتفق الناس على أمر أي اجمعوا على أن يفعلوه بعد تدارسهم في الرأي، وكلاهما مأخوذان من الجمع فان العزم فيه جمع الخواطر والاتفاق فيه جمع الآراء[3].

ب ـ ويطلق الاجماع في الاصطلاح الاصولي على أنه : « عبارة عن اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد ﷺ على أمر شرعي »[4].

وعرفه الآمدي بأنه « عبارة عن اتفاق جملة من أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على حكم واقعة من الوقائع »[5].

ونأخذ من هذين التعريفين اللذين اخترناهما ما يلي :

١ ـ اتفاق المجتهدين فلا اعتداد باتفاق غير المجتهدين ولا اشتراط عدد معين.

٢ ـ ان يكون هذا الاتفاق بعد وفاة رسول الله ﷺ اذ لا وجود للاجماع حين حياته.

---

(١) المفردات للراغب الاصفهاني ص ٩٧.

(٢) سورة يونس الآية ٧١.

(٣) و (٤) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للإمامين الأنصاري وابن عبد الشكور الحنفيين مطبوع مع المستصفى جـ ٢ ص ٢١١ المطبعة الأميرية بولاق صنة ١٣٢٤ هـ .

(٥) الاحكام في أصول الاحكام للامدي جـ ١ ص ١٩٦ طبع مطابع النور بالرياض تعليق شيخنا عبد الرزاق عفيفي سنة ١٣٨٧ هـ.

٣ ـ أن يكون الاتفاق على حكم شرعي قابل للاجتهاد أما ما لا مجال للاجتهاد فيه كالمسائل العقلية فانه لا يدخل تحت هذا التعريف.

٤ ـ ونشير الى مسألة هامة وهي ما أشار اليه التعريف الأول وهو قوله « اتفاق مجتهدي عصر من أمته ﷺ » والواقع أنه بنسبته الإجماع إلى قول مجتهدي الأمة في كل عصر أمر يتعذر معه وجود اجماع ولهذا يقول الامام أحمد : « من ادعى الاجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا وهو لا يدري » وليس قوله هذا انكارا لحجية الاجماع وانما هو استبعاد لصحة دعوى الاجماع، ولهذا يقول العلماء رحمهم الله ومنهم الامام ابن قدامة « لا نعلم فيه خلافا[1] » ويقول ابن حزم رحمه الله في كتابه مراتب الاجماع « اتفقوا » ولا يقول اجمعوا.

والذي يؤيد ما نذهب اليه من ان الاجماع ينعقد باغلب المجتهدين في كل عصر ما يلي :

١ ـ قضية استخلاف أبي بكر رضي الله عنه فان هناك بعض الصحابة لم يوافقوا على خلافته وانعقدت البيعة له قبل حضورهم.

٢ ـ قضية المغانم والأرض المفتوحة في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث انه وقف ارض السواد في العراق وقاس بقية اراضي الشام ومصر عليها وكان هذا باجتهاد جماعي وافقه عليه اغلب المجتهدين وخالفه بلال رضي الله عنه ومعه جمع من الصحابة ومع هذا سموه اجماعا بهذا المعنى، حتى قال بعض العلماء رحمهم الله انه اذا انعقد اجماع كهذا فانه لا يجوز نقضه، وان كنا لا نذهب مع هذا الرأي ذلك لانه لا يزال اجتهادا اجتماعيا منحصرا في بعض مجتهدي الأمة، فلكل عصر مجتهدوه فلو رأوا أن هذه المسألة تحتاج إلى رأي جديد في أي عصر فالذي يبدو ـ والله أعلم ـ انه لا مانع من أن يجتهدوا ويعطوا رأيا جديدا لاختلاف الظروف والأحوال.

٣ ـ عرفه الامام الآمدي بنحو مما ذهبنا اليه حيث يقول : « اتفاق جملة من أهل الحل والعقد » وهذا هو التعريف الذي يهيىء للفقه الثروة والوصول الى

---

(١) انظر المغنى لابن قدامه جـ ٤ ص ١٥٨ مطبعة المنار سنة ١٣٤٧.

رأي في أي وقت دون الحاجة الى الادعاء بوجوب اجتهاد جميع مجتهدي الأمة في أي عصر وهذا مستحيل عادة ومتعذر في الواقع ونفس الأمر.

٤ ـ هناك اجماعات لا يجوز للامة مخالفتها وهي الأمور المعروفة من الشرع بالضرورة كمعرفة ان اركان الإسلام خمسة وكالنهي عن الربا جملة وان الصلوات خمس فهذه لا يجوز الخلاف حولها وليست مجال اجتهاد وكلامنا في المسائل الفرعية التي فيها مجال للاجتهاد. ولهذا نرى ابن حزم رحمه الله حين ينقل مسائل الاجماع في كتابه مراتب الاجماع لا يذكر خلافا اما عندما يذكر ما اتفق عليه العلماء فانه يذكر الخلاف الذي في المسألة مع ذكره الاتفاق، فلهذا ومن هذا المنطلق « ان القول بالاجتهاد الجماعي يجوز للعلماء ابداء رأي مخالف له كما نقل ابن حزم، وكذلك فعل ابن رشد(١) صاحب بداية المجتهد(٢) وابن هبيرة الحنبلي(٣) في كتابه الافصاح عن معاني الصحاح(٤)، فانهم في نقلهم الاجماع ركزوا على المسائل التي لا جدال فيها وإما عند نقلهم الاتفاق فإنهم ذكروا بعده خلاف بعض العلماء وان كان خلافا قد لا يكون له اعتبار الا أن المخالف يعتبر من المجتهدين في أغلب الأحيان.

بعد هذا التمهيد نختار فروعا ثلاثة للحديث حولها عن الاجماع :

---

(١) ابن رشد : هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الاندلسي أبو الوليد الفيلسوف من أهل قرطبة عني بكلام ارسطو وترجمة الى العربية وزاد عليه زيادات كثيرة وصنف نحو خمسين كتابا منها بداية المجتهد ونهاية المقتصد وشرح ارجوزة ابن سينا في الطب ولقب بابن رشد الحفيد تمييزا له عن جدة ـ توفي سنة ٥٩٥ هـ.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد في عدة مسائل.

(٣) ابن هبيرة : هو عون الدين ابن أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة من كبار الوزراء في الدولة العباسية، عالم بالفقه والادب، له نظم جيد، كان مكرما لاهل العلم، يحضر مجلسه الفضلاء على اختلاف فنونهم صنف كتبا منها « الايضاح والتبيين في اختلاف الأئمة المجتهدين والافصاح عن معاني الصحاح » وهو جزآن ـ توفي سنة ٥٦٠ هـ ببغداد.

(٤) ألفه شرحاً لصحيح البخاري وعندما وصل إلى حديث « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين » شرح هذا الحديث بهذا الكتاب.

الفرع الأول : حجية الاجماع.
الفرع الثاني : انواع الاجماع
الفرع الثالث : نماذج من المسائل الاقتصادية المجمع عليها.

الفــرع الأول

حجيــة الاجمــاع

الاجماع نتيجة اجتهاد العلماء رحمهم الله في بحث مسائل معينة، فالشريعة الإسلامية جاءت بمبدأ الشورى فقد أمر الله نبيه ﷺ بذلك فقال ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾[1] وقد استشار الرسول ﷺ أصحابه استجابة لأمر الله ولكن كما قلنا لا يتصور الاجماع في عهده عليه السلام لوجوده، ولنزول الوحي عليه باقراره أو بتخطئته وتصحيح ماذهب اليه.

وبعد وفاة الرسول ﷺ سار صحابته رضي الله عنهم على هديه فعملوا بالشورى وأمكن للصحابة أن ينعقد الاجماع بينهم لامكان اجتماعهم[2] كمسألة الخلافة والاراضي المفتوحة، وجمع القرآن في مصحف واحد، وهم لا يلجأون للتشاور إلا عند عدم وجود نص في الكتاب أو في السنة يستندون إليه وإلا فلا سبيل لهم الى مخالفة الكتاب والسنة.

وكانت الفئة التي تجتمع صفوة اصحاب رسول الله ﷺ وكبارهم من المجتهدين كالخلفاء الأربعة، وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص ومعاذ وأمهات المؤمنين رضي الله عنهم جميعا.

وعلى اعتبار أن إجماع الصحابة ممكن بهذه الطريقة حصر بعض العلماء القول بكلمة « اجماع » على عهد الصحابة فقط ومنهم الامام ابن حزم[3] واعتبره بقية العلماء في المرتبة الأولى من مراتب الاجماع التي يقول بها العلماء.[4]

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٥٩.

(٢) انظر انواع الاجماع في الفصل التالي.

(٣) انظر مثلا كتابه النبذ في أصول الفقه ص ٤.

(٤) انظر أصول الفقه لأبي زهرة عند كلامه على مراتب الإجماع ١٦٢ مصدر سابق .

ولكني مع هذا قد بينت في التمهيد انه حتى في عصر الصحابة لم يمكن القول بالاجماع بالتعريف الذي يقول به اكثر العلماء وهو اتفاق مجتهدي الأمة فان خلافة ابي بكر والأرضين المفتوحة لم تنل الاجماع الكامل بحيث لم يخرج عن الرأي اي واحد من الصحابة ولهذا لو قيل بأن الاجماع ينعقد باغلب مجتهدي الأمة لكان هذا هو القول الراجح ان شاء الله ولخرجنا من مسائل كثيرة نقلها العلماء في الاجماع برأي لا اختلاف فيه.

ولا نزال نقول مع العلماء ان الاجماع هو المصدر الثالث بعد الكتاب والسنة فاذا انعقد من أغلب المجتهدين فانه يكون حجة لا يجوز اغفالها واهمالها.

ونظرا لان القول بالاجماع امر صعب لهذا نجمت مذاهب سياسية وعقائدية جديدة قالت ان الاجماع لا ينعقد اصلا كالمعتزلة الذين كان من أبرزهم النظام[1] وكذلك الخوارج الذين قالوا ليس هناك سوى أصلين الكتاب والسنة.

وتوسطت فرق اخرى فقصرت الاجماع على فئة معينة، فالشيعة قالوا لا اجماع الا اجمال آل البيت، وابن حزم والامام احمد بن حنبل ومن معهم قالوا لا اجماع الا إجماع الصحابة ونحن لن نتعرض لهذه المذاهب كلها بل نكتفي بالاشارة الى بعض أدلة منكري الاجماع التي اشتركوا في الأخذ بها ونرى اتجاه القائلين بالحجية :

(أ) أدلة منكري حجية الاجماع

الدليل الأول : يتعذر وجود الاجماع لعدم وجود قياس يعرف به المجتهد بالاضافة إلى عدم وجود حكم يرجع اليه بأن هذا مجتهد وهذا غير مجتهد.

---

(١) ابو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام البلخي ولد سنة ١٨٥ وتوفي سنة ٢٣١، يعتبر من أشهر علماء الكلام شيخه ابو الهذيل العلاف المغربي أشهر آرائه مثبوتة في كتاب مقالات الاسلاميين للاشعري وكتب الملل والنحل للشهرستاني والبغدادي، وابن حزم وانظر في ترجمته (النجوم الزاهرة لابن تغري بردي طبعة دار الكتب المصرية جـ ٢ / ٢٣٤).

الدليل الثاني : يتعذر الوقوف على آراء المجتهدين لتفرقهم في الامصار ولا نضمن عدم رجوعهم ـ على فرض معرفة رأيهم ـ وفرض تيسر الاتصال بهم.

الدليل الثالث : الكتاب بيّن كل شيء قال تعالى : ﴿ **ما فرّطنا في الكتاب من شيء** ﴾[1]، وقال تعالى : ﴿ **فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله ورسوله** ﴾[2].

الدليل الرابع : يجوز الخطأ من أمة محمد ﷺ فلا يجوز اثبات الاحكام الشرعية الا بدليل من الكتاب والسنة.

الدليل الخامس : حديث معاذ بن جبل حين أرسله الرسول ﷺ لليمن لم يذكر الاجماع مستندا له.[3]

الدليل السادس : حديث جرير بن عبد الله البجلي قال : قال رسول الله ﷺ يا جرير : استنصت الناس ـ يعني في حجة الوداع ـ ثم قال : « لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض »[4] وحديث : لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو سلكوا جحر ضبّ لسلكتموه، قلنا يارسول الله اليهود والنصارى قال فمن ؟ والحجة في هذين الحديثين على أن الأمة تخطىء فلو اجمعت ايضا لوقعت في الخطأ ومادام انه يجوز الخطأ على الواحد بمفرده فان الاجتماع مع غيره لا يغير من ذلك شيئا لانه يجتهد برأيه المعرض للخطأ »[5].

(ب) أدلة مثبتي حجية الاجماع

الدليل الأول : قال تعالى : ﴿ **ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى ونصله جهنم وساءت**

(١) سورة الانعام الآية ٣٨.
(٢) سورة النساء الآية ٥٩.
(٣) الفقيه والمتفقه لابي بكر الخطيب البغدادي ص ١/١٦٨.
(٤) الفقيه والمتفقه لابي بكر الخطيب البغدادي ص ١/١٥٥ والحديث أخرجه ابن ماجه في السنن ١٣٠٠/٢ اخرج الحديث ايضا البخاري بشرحه عمدة القارئ جـ ٢ ص ١٧٦.
(٥) نقلت هذه الأحاديث من الفقيه والمتفقة لابي بكر الخطيب جـ ١ ص ١٦١ ـ ١٦٧.

مصيراً ﴾[1] قال الإمام الزمخشري في الكشاف : « في الآية دليل على أن الإجماع حجة لا تجوز مخالفته ، كما لا تجوز مخالفة الكتاب والسنّة »[2] .

الدليل الثاني : في السنّة ـ الاحاديث الدالة على عصمة أمة محمد ﷺ منها :

١ ـ حديث « لا تجتمع أمتي على خطأ »[3].

٢ ـ حديث « سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فاعطانيها »[4].

٣ ـ حديث « يد الله مع الجماعة »[5].

٤ ـ حديث « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »[6].

الدليل الثالث : ان الله جعل الرسول عليه السلام خاتم النبيين، وحكم ببقاء شريعته الى يوم القيامة وأنه لا نبي بعده فلابد أن تكون شريعته ظاهرة في الناس الى قيام الساعة، وقد انقطع الوحي بوفاته فعرفنا ضرورة ان طريق البقاء لشريعته عصمة الله لأمته من أن تجتمع على الضلالة، اذ في الاجماع على الضلالة رفع للشريعة وذلك يضاد الموعود من بقاء الشريعة.

والذي نرجحه ماذهب اليه جمهور العلماء من القول بحجية الاجماع للآتي :

أ ـ الصحابة انفسهم عملوا بالاجماع واجمعوا على مسائل معينة وهم القدوة في ذلك.

ب ـ الاجماع نفسه لابد أن يستند الى نص شرعي من الكتاب أو السنة أو الى دليل آخر مأخوذ من فحوى الشريعة وقواعدها العامة .

جـ ـ لو قيل بعدم الاجماع لأدى ذلك الى قفل الاجتهاد الجماعي وهو اقرب

---

(١) سورة النساء الآية ١١٥.

(٢) الكشاف في تفسير القرآن للزمخشري جـ ١ ص ٥٦٣ نشر دار المعرفة ـ لبنان د. ت.

(٣) رواه أحمد والطبراني ـ انظر كشف الخفاء جـ ٢ ص ٤٧٠.

(٤) اخرجه الطبراني في الكبير ص ١٨٥ / من كتاب تمييز الطيب من الخبيث لابن الدّيبع.

(٥) رواه الترمذي عن ابن عباس انظر تمييز الطيب من الخبيث لابن الديبع الشافعي ص ١٩٥.

(٦) اخرجه احمد في مسنده جـ ٥ ص ٣٦٠١ والصحيح وقفه على ابن مسعود.

الاقوال الى الصواب ولما استطاع علماء الشريعة بعد ذلك ان يعطوا رأيا مجتمعين فان الاجتماع خير من القول برأي واحد كل على انفراده ولعل مبدأ الشورى مما يساعدنا على الاتجاه الى هذا الرأي.

ونختم بحث حجية الاجماع بما يلي :

الاجمـاع نوعـان :

أ ـ اجماع الأمة على حكم مسألة من المسائل الدينية التي لا يستقل العقل بادراكها وأكد ذلك من المعلوم بالدين بالضرورة التي لا تلقى احدا من المسلمين الا ووافق عليها ـ كما قال ذلك الامام الشافعي ـ كالاجماع على تحريم الخمر، وعلى ارث الجد مع وجود الأخوة، والاجماع على النهي عن البيع بعد نداء الجمعة الثاني ـ فهذه الاجماعات ومنها ما وقع في عهد الصحابة علمت من الدين بالضرورة ولا يقول الصحابة بها الا ومعهم مستند من السنّة فهذا الإجماع يجب أن لا يتوقف عنه العمل بما أجمعوا عليه من ذلك باعتباره منقولا عن الرسول ﷺ كما يجب العمل بالسنّة المتواترة عنه ﷺ كشأنه في جميع حالاته.

وهذا النوع لا يقبل النسخ ولا يقبل مخالفته لعدم الحاجة الى تغيير مالا يقوم العقل بدركه.

ب ـ اتفاق العلماء على حكم مسألة لم ينص على حكمها في كتاب أو سنّة مما هو مجال للرأي من مصالح الأمة الدنيوية التي تختلف باختلاف الزمان والمكان كاجماع الصحابة على خلافة أبي بكر واجماع الصحابة ايضا على وقف الأراضي المفتوحة في عهد عمر بن الخطاب.

وهذا النوع مما تحدثنا عنه في القول بحجيته وهو الذي وقع فيه خلاف العلماء وسميناه اتفاقا لا اجماعا، ويتأتى في كل العصور والأزمان وولاة الأمر مطالبون بالرجوع للعلماء حالة حدوث مسألة جديدة لقولـه : ﴿ **وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم** ﴾[1]، ولقوله تعالى :

---

(١) سورة النساء الآية ٨٣.

﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾[1]، وهذا الاجماع كما قلنا لا يشترط له اتفاق الأمة وان كان اكثر العلماء لا يتفق معنا في هذه النقطة فقد بينا أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه تمت بالاجماع مع مخالفة الامام علي بن أبي طالب رضي الله عنه ولم يبايع الا بعد ستة شهور. ولأن أبا بكر وعمر كانوا يستشيرون من عندهم في المدينة دون الرجوع الى قضاة الاقاليم او القواد للجيوش وهم من كبار الصحابة في العلم والفهم وهذه وقائع معروفة.

وسار على النهج عمر بن عبد العزيز حيث جمع عشرة من الفقهاء لاستشارتهم والصدور عن رأيهم برأي فقهي يتبناه بصفته وليا للأمر وفيما قال لهم : « انما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه وتكونوا فيه اعوانا على الحق : ما أريد أن اقطع أمرا الا برأيكم أو برأي من حضر منكم »[2].

واللاحق من هذا الاجماع بهذه الكيفية ينسخ سابقه اذا كان بهذه الصفة.

هذا ما تطمئن اليه النفس ان شاء الله وبه يتبنى العلماء وولاة الأمر الشورى ويجعلونها منطلقا لهم وينعقد الاجماع بهذه الكيفية الا أنه يبقى رأيا قابلا للنسخ والتغيير اذا بدت الحاجة الى ذلك وقد لا يصلح لبلاد أخرى من بلاد المسلمين.

الفــرع الثـاني

أنــواع الاجمــاع

الاجماع من حيث النطق بموجبه وعدم النطق بموجبه ينقسم الى قسمين :

أ ـ اجمــاع صريح   ب ـ اجماع سكوتي

النوع الأول ـ الاجماع الصريح :

« وهو أن يتفق مجتهدو العصر على حكم واقعة بابداء كل منهم رأيه صراحة بفتوى أو قضاء، اي أن كل مجتهد يصدر منه قول أو فعل يدل على موافقته، وهذا النوع من الاجماع يعتبر حجة قطعية في نظر جمهور العلماء، فاذا

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٥٩.

(٢) أصول التشريع الإسلامي / الشيخ على حسب الله ص ١٢٩ طبعة دار المعارف الطبعة السادسة.

أطلقت كلمة إجماع انصرفت إلى هذا النوع، وبهذا يكون القول سمع منهم أو باشروه بالفعل واستوى الكل في ذلك وهو عزيمة يجب العمل بها.

وهو حجة قطعية مقدم على الادلة ولا يعارضه دليل اصلا بحيث يكفّر من خالفه أو يضلل أو يبدع.

ونرى أن في هذا الكلام نظرا لان دلالة الآيات والاحاديث على الاجماع ظنية والاحاديث أخبار آحاد ولئن استدلوا بأدلة أخرى فهي أضعف منها فأدلة حجيته ليست قطعية الا أنه قد يؤكد بمجموعها ما يفيد القطع، فلا نسلم لهم ان الاجماع الصريح قطعي الدلالة قال الرازي والآمدي انه لا يفيد الا الظن[1].

ويقع الاجماع الصريح في المرتبة الثانية من مراتب الاجماع الثلاث هي :

المرتبة الأولى : اجماع الصحابة رضي الله عنهم فهو أقوى مرتبة اذ هو بمنزلة السنة المتواترة.

المرتبة الثانية : اجماع من بعدهم بمنزلة المشهور المستفيض من الأحاديث.

المرتبة الثالثة : الاجماع السكوتي وهو ما خصصنا له البحث التالي.

النوع الثاني ـ الاجماع السكوتي :

« وهو أن يصدر من بعض المجتهدين قضاء أو فتوى ويشتهر أمرها ولا يعرف لبقية المجتهدين رأي موافق أو مخالف »[2].

وهذا النوع من الاجماع مختلف في الاحتجاج به على النحو الآتي :

الاتجاه الأول ـ ليس حجة.. والى ذلك ذهب الامام الشافعي رحمه الله

(١) الاحكام للآمدي جـ ١ ص ١٩٧، والمحصول للرازي جـ ١ ص ٤٠١.

(٢) انظر الكتب الآتية :

ـ أصول الفقه لأبي زهرة ص ١٦٢ .

ـ راجع التمهيد للاسنوي ص ٤٤٠ تحقيق محمد حسن هيتو نشر مؤسسة الرسالة بالشام الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠ هـ.

ـ المدخل للفقه الإسلامي لمحمد الحسيني الحنفي ص ٢٤٣.

ـ الوسيط في أصول الفقه د. وهبه الزحيلي ص ٢٥٦ ـ ٢٦٣.

ـ اصول السرخسي ص ١/٣٠٣.

اذ أنه اجماع اعتباري لأن الساكت لا جزم بأنه موافق ولا جزم بأنه مخالف فلا ينسب لساكت قول لأن في تلك النسبة تكليفه قولا لم يقله وربما لا يرضى بنسبة هذا القول له ولا يصح أن يعتبر السكوت موافقة للأمور الآتية :

أ ـ يحتمل أنه سكت لانه لم يجتهد بعد.

ب ـ يحتمل أنه اجتهد ولم يؤد اجتهاده الى الجزم بالشيء.

جـ ـ يحتمل أنه جزم بشيء ولكن لم يرد أن يصادم مجتهدا آخر لاعتقاده بأن كل مجتهد مصيب.

د ـ يحتمل انه سكت خشية، أو مهابة، أو أن لا يلتفت لرأيه ولا يؤخذ به.

واذ وجدت هذه الاحتمالات فكيف يجوز والحالة هذه القول بالاجماع السكوتي[1].

الاتجاه الثاني ـ أنه حجة واليه ذهب الحنفية[2] والامام أحمد بن حنبل[3] لأنه اذا ثبت أن المجتهد الذي سكت وقد عرضت عليه المسألة والرأي الذي أبدى فيها ومضت عليه فترة كافية للبحث، وتكوين الرأي وسكت، ولم يوجد شبهة في أن سكوته كان خوفا أو ملقا أو عيا أو استهزاءً، لان سكوت المجتهد حالة الاستفتاء بعد كل هذا دليل على موافقته للرأي الذي أبدى له، اذ لو كان مخالفة لما وسعه السكوت.

وقد جرت العادة بتصدر الاكابر للفتوى وسكوت الاصاغر من المفتين وسكوت غيرهم عند موافقة رأيهم لرأي أكابرهم. فالسكوت محمول منهم على الرضا والموافقة بمقتضى العادة والعرف.

ثم ان عمل المجتهد هو بيان لحكم شرعي وسكوته عن بيانه وقت الحاجة اليه لا يحل له لأن الساكت عن الحق شيطان أخرس، ولأن السكوت عن البيان بيان.

---

(١) انظر الإحكام للآمدي جـ ١ ص ٢٥٢ وما بعدها ، مصدر سابق .

(٢) انظر أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص ٥١.

(٣) انظر أصول مذهب الامام احمد للدكتور عبد الله التركي ص ٣١٣.

بيد أن السكوت لا يحمل على الرضا الا اذا ثبت لنا عدم ظهور ملامح تدل على عدم خوفه أو وجود الاحتمالات التي ذكرها الرأي المخالف.[1]

اما ان السكوت قد يكون مهابة أو خوفا فلا يليق بجانب المجتهدين الذين بلغوا رتبة الاجتهاد أو أعلى المراتب الفقهية بل سكوته يعتبر حراما .

والاحتمالات الأخرى التي ذكروها لا يعول عليها ولا يعتد بها ولا تقدح في وجود الاجماع السكوتي اذ أن الاحتمال الناشئ عن دليل هو وحده الذي يسقط في الاستدلال ولم يوجد.[2]

والذي يترجح لي : ما ذهب اليه الشافعية لانه مع احتياط القائلين بأنه حجة فالظروف التي أشار إليها الاتجاه الأول واردة مع ما أضاف لها أصحاب الاتجاه الثاني أنفسهم.

ولهذا من الصعب القول استقصاء الظروف المحيطة بالساكت فهناك ظروف نفسية وظروف أخرى كاعطائه مهلة للتفكير والتروي قد تطول وقد تقصر حسب أهمية المسألة فكيف ينسب والحالة هذه للساكت قول أو رأي مخالف.

واذا كان الاتجاه الاخذ باغلبية آراء الفقهاء فان المسألة التي قال بها المجتهدون وسكت عنها آخرون بها كمسألة رأي اغلب العلماء أن الحكم فيها كذا وتبقى المسألة قابلة للنقاش.

فتبين ان الاجماع السكوتي ظني الدلالة ولا تخرج الموافقة اذا حصلت بعد ذلك عن ان تكون مجالا للاجتهاد لأنه رأي بعض المجتهدين لا كلّهم. والله أعلم.

« الفـــرع الثالث »

نماذج من المسائل الاقتصادية المجمع عليها

نذكر هنا بعض المسائل المجمع عليها من النوع الأول من نوعي الاجماع

---

(١) أصول الفقه للسرخسي ص ٣٠٤ ومابعدها وهو أوسع من كتب في هذا البحث.

(٢) أبو زهرة ــ أصول الفقه ص ١٦٢ مصدر سابق.

الذي اخترناه أماما اتفق عليه فنرى أنه مجال للاجتهاد وقابل للنسخ لهذا فتسميته اجماعا من باب التغليب والتجوز فحسب.

أولا ـ في البيــوع :

أجمعوا على جواز البيع وتحريم الربا، لقول الله تعالى : ﴿ **وأحل الله البيع وحرم الربا** ﴾[1].

أجمعوا على النهي عن البيع بعد نداء الجمعة الثاني، لقول تعالى : ﴿ **وذروا البيع** ﴾[2].

أجمعوا على أن بيع الطير في الهواء والسمك في الماء، واللبن في الضرع، وما شابه هذه البيوع باطل للجهالة وتعذر تسليم المبيع.

ثانيا ـ في المعاملات الربوية :

أجمع العلماء على أن التفاضل والنسأ مما لا يجوز واحد منهما في الصنف الواحد من الأصناف التي نص عليها حديث عبادة بن الصامت وهو قوله « سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح الا سواء بسواء عينا بعين فمن زاد او استزاد فقد أربى »[3].

أجمع العلماء على أن الربا في البيع صنفان ربا نسيئة وربا تفاضل، وماروى عن ابن عباس أنه لا يرى ربا الفضل قد رجع عنه وهو الراجح فصار اجماعا.[4]

أجمع العلماء على أن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة لا يجوز الا مثلا بمثل يدا بيد لحديث عبادة بن الصامت المتقدم ذكره.

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٧٥ وانظر بداية المجتهد جـ ٢ ص ٢١٤.

(٢) سورة الجمعة الآية ٩ وانظر بداية المجتهد جـ ٢ ص ٢١٤.

(٣) الحديث متفق عليه وانظر لفظه هذا في الترمذي جـ ٥ ص ٢٤٣ مع شرح عارضة الاحوذي لابن العربي / وصحيح البخاري بشرحه عمدة القارئ جـ ١١ ص ٢٩٣.

(٤) بداية المجتهد ص ٢/١٦١ مصدر سابق.

ثالثا ـ في الحقوق الأخرى :

أجمع العلماء على أن المستعير اذا تعدى في عاريته فانه ضامن لما تعدى فيه منها مما باشر افساده بنفسه[1].

اجمع العلماء على أن كل من لزمه حق في ماله أو في ذمته لاحد فرض عليه أداء الحق لمن هو عليه اذا تمكن من ذلك وبقى له ما يعيش به اياما هو ومن تلزمه نفقته[2].

اجمع العلماء على أن أربعة اخماس الغنيمة للغانمين اذا خرجوا باذن الامام أو بغير اذنه لعموم قوله تعالى : ﴿ **واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خُمُسَهُ** ﴾ الآية[3].

---

(١) مراتب الاجماع للامام ابن حزم ص ٦٦ نشر دار الافاق الجديدة ببيروت د. ت.
وانظر بداية المجتهد جـ ١ ص ٤٧٩ / مصدر سابق.

(٢) نفس المصدر ص ١٠٩.

(٣) سورة الانفال الآية ٤١.

المطلب الثاني

المصادر المختلف عليها

المصادر المختلف عليها هي القياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان وقول الصحابي، والعرف، والاستصحاب، ونعالج كلا منها في بحث مستقل على النحو الآتي :

المبحث الأول : القياس.
المبحث الثاني : المصالح المرسلة، الاستحسان، قول الصحابي.
المبحث الثالث : العرف، الاستصحاب.

المبحث الأول

القياس

تمهيد :

أولا ـ تعريفه :

القياس : في اللغة التقدير يقال : قاس الثوب بالذراع، اذا قدره به، والتقدير يستلزم المساواة، فاستعمال القياس في المساواة مجاز لغوي.[1].

القياس : في الاصطلاح : عبارة عن اثبات مثل حكم معلوم آخر لمشاركته له في علة حكمه عند المثبت.[2]

وعرّفه الآمدي بأنه : عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل.[3]

---

(١) القاموس المحيط ص ٢/٢٥٣ مطبعة الحلبي بمصر د. ت، المعجم الوسيط ٢/٧٧٠.
(٢) الأحكام للآمدي ٣٤٠ ص ١٨٥ وما بعدها مصدر سابق.
(٣) الأحكام في أصول الاحكام جـ ٣ ص ١٨٣ طبعة مؤسسة النور بالرياض تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي سنة ١٣٨٧.

ثانيا : مكانة القياس في الفقه الإسلامي :

قال الامام أحمد بن حنبل « لا يستغنى أحد عن القياس »[1]، وقال ابن قيم الجوزية، قد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وانكار التفريق بينهما والفرق بين المختلفين وانكار الجمع بينهما، ومدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين... فلو جاز التفريق بين المتماثلين لانسدت طرق الاستدلال وغلقت ابوابه »[2].

وأساس القياس عند التحقيق هو التحقق من أن الحكم الذي يراد اظهاره في الواقعة المسكوت عنها بجلب المنفعة أو بدفع المضرة، أو بدفع الحرج لأن بذلك الحكم انما يكون بعد الحاق واقعة بواقعة نص على حكمها وظهرت علته ومن عدل الله وحكمته ان تستوي الوقائع في أحكامها اذا استوت عللها وأسبابها.

قال المزنى[3] رحمه الله « الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ الى يومنا هذا وهلمّ جرا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الاحكام في أمور دينهم... واجمعوا على أن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل فلا يجوز انكار القياس لأنه التشبيه بالامور والتمثيل عليها »[4].

والقرآن قد استعمل القياس في الاقناع والزام الحجة وبيان الاحكام، وأثبت الحكم عند التماثل ونفاه عند الاختلاف وقال الامام الشهرستاني[5] في أهمية القياس وضرورته « نعلم قطعا ويقينا ان الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعا ايضا انه لم يرد في كل حادثة نص، ولا

---

(١) المسودة لآل تيمية ص ٣٧٢ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد سنة ١٣٨٤، مطبعة المدني بالقاهرة.

(٢) اعلام الموقعين جـ ١ ص ١٣١.

(٣) أبو عبد الله يحيى المزني ولد سنة ١٧٥ هـ بمصر، درس على الشافعي حين قدم مصر سنة ١٩٩ وتفقه عليه، كان زاهدا عالما مجتهدا، الف المختصر المشهور باسمه على المذهب الشافعي أخذ عنه علماء كثيرون بالشام والعراق وخراسان ومصر ـ توفي سنة ٢٦٤. (طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٩٧).

(٤) اعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٠٥، وانظر اصول الفقه لابي زهرة ص ٢٢٠.

(٥) محمد بن أبي القاسم عبد الكريم الشهرستاني متكلم اشعري، ولد سنة ٤٦٩ وتوفي سنة ٥٤٨، له العديد من المؤلفات اشهرها كتابه الملل والنحل ونهاية الاقدام في علم الكلام وغير ذلك. (مقدمة كتابه الملل والنحل ص ٣).

يتصور ذلك أيضا، والنصوص اذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، فعلم قطعا ان الاجتهاد والقياس واجبا الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد »[1].

ويقول الامام الجويني[2] « ان نصوص الكتاب والسنة محصورة ومقصورة ومواضع مأثورة ومعدودة، فما ينقل منها تواترا قليلا، وما ينقله الآحاد من علماء الامصار منزل منزلة أخبار الآحاد وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعا ان الوقائع التي يتوقع وقوعها لانهاية لها، والرأي المثبوت به عندنا انه لا تخلو واقعة عن حكم لله تعالى ويتلقى من قاعدة الشرع والاصل الذي يسترسل على جميع الوقائع هو القياس وما يتعلق به من وجوه النظر فهو أحق الأصول بالاعتبار »[3] .

ثالثا ــ مجال القيــاس :

يرى الحنفية رحمهم الله ان القياس لا يجرى في الحدود لوجود درء الشبهة فالحدود تدرأ بالشبهة وفي القياس شبهة لانه يدل على الحكم بطريق الظن لا القطع.

كما أنه لا يجرى القياس في الكفارات لان فيها معنى العقوبة فتأخذ حكمها.

ولا يجرى في الرخص لانها منح من الله تعالى فلا تتعدى مواردها.

ولا يجرى في العبادات فلا يصح انشاء عبادة وابتداعها قياسا على عبادة ثابتة.

ولا يجرى في مالا يستقل العقل بادراك معناه من احكامها وجزئيتها حتى لا يشرع في الدين مالم يأذن به الله جلا وعلا.[4]

---

(١) انظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ١/١٩٩ طبعة الحلبي بمصر سنة ١٣٨١ هـ.

(٢) الامام الجويني : هو الامام العلامة ابو المعالي عبد الملك امام الحرمين الجويني المتكلم الفقيه الشافعي، له عدة مؤلفات وله تلاميذ اشهرهم الامام الغزالي، توفي سنة ٤٧٨، (الاعلام ٤/٣٠٦).

(٣) انظر كتاب البرهان في اصول الفقه ص ١٠٧.

(٤) انظر في تفصيل ذلك التحرير للكمال ابن الهمام الحنفي ص ٤٩٠ ط البابي الحلبي ١٣٥١ هـ وانظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور ص ٢/٣١٧ على هامش المستصفى.

ويرى الشافعية : وجمهور الفقهاء أن القياس يجرى في جميع الاحكام الشرعية.[1]

بعد هذا التمهيد نبحث في القياس ثلاثة فروع :

الفرع الأول : حجيـة القيـاس.
الفرع الثاني : منـاط القيـاس.
الفرع الثالث : نماذج من المسائل الاقتصادية المبنية على القياس.

الفـــرع الأول

حجيـــة القيـــاس

ذهب جمهور العلماء الى الأخذ بالقياس واعتباره دليلا، وأما ابن حزم والنظام وبعض الشيعة فقد انكروا القياس وقالوا انه ليس بحجة ونعرض لهذين الاتجاهين مع عرض بعض الادلة.

الاتجاه الأول ـ أنه حجـــة :

ذهب الجمهور الى اعتبار القياس حجة وقد قدمنا في مجال القياس واهمية القياس نماذج من أسباب ميلهم الى هذا ونعرض هنا لبعض أدلتهم.

الدليل الأول ـ من الكتاب ـ قوله تعالى : ﴿ **فاعتبروا يا أولي الأبصار** ﴾[2] وموضع الاحتجاج قوله « اعتبروا » وذلك أن الله سبحانه بعد أن قص عليهم ما كان من بني النضير الذين كفروا وما حاق بهم من حيث لم يحتسبوا قال : فاعتبروا أي فقيسوا أنفسكم بأنفسهم لانكم اناس مثلهم ان فعلتم مثل فعلهم حاق بكم مثل ما حاق بهم.

الدليل الثاني ـ قاس رسول الله ﷺ في عدة مواضع اوصلها بعض

---

(١) المستصفى للامام الغزالي مصدر سابق جـ ٢ ص ٣٣٤، الاحكام في أصول الاحكام للآمدي ص ٤/٦٢ مصدر سابق .

(٢) سورة الحشر الآية ٢.

العلماء[1] الى أكثر من مائة موضع وذكر منها حديث الخثعمية التي قالت يارسول الله : ان أبي أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع الحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء[2].

الدليل الثالث ـ قاس الصحابة رضي الله عنهم بعد رسول الله ﷺ فقاسوا الخلافة على امامة الصلاة وبايعوا ابا بكر بسبب هذا القياس قائلين : رضيه رسول الله ﷺ لديننا افلا نرضاه لدنيانا[3] وكتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه الى أبي موسى الأشعري يقول « قايس بين الأمور عند ذلك واعرف الامثال ثم اعمد فيما ترى الى أحبها الى الله وأشبهها بالحق »[4].

الاتجاه الثاني ـ انه ليس بحجة :

ذهب ابن حزم وقبله النظام وداود الظاهري[5] وبعض الشيعة[6] إلى عدم الاحتجاج بالقياس واعتباره رأيا فاسدا لا يعول عليه وزيادة في الدين وحكما بالهوى والتشهي .

وابن حزم من أشد المنكرين للقياس ومن أكثر من ردوا عليه في كتبهم لأنه حسب رأيه حكم بغير ما أنزل الله ومن لم يحكم بما أنزل الله فانه ظالم ونسب العلماء الاخذين بالقياس بالجهل وشدد النكير عليهم.

---

(١) هو الامام ناصح الدين عبد الرحمن الانصاري المعروف بابن الحنبلي، توفي سنة ٦٣٤ وقد ألف كتابا سماه اقيسة المصطفى ﷺ وطبع هذا الكتاب بالقاهرة بمطبعة السعادة سنة ١٣٩٣ هـ.

(٢) انظره في مسند الإمام أحمد بن حنبل جـ ٤ ص ٥ دار صادر بيروت، وانظر كتاب اقيسة المصطفى ﷺ لابن الحنبلي ص ١٦١آ

(٣) الاحكام في أصول الاحكام للآمدي جـ ٤ ص ٤٢.

(٤) اعلام الموقعين جـ ١ ص ٨٦ وذلك ضمن كلامه في شرح كتاب عمر لابي موسى الأشعري.

(٥) منهم الامام جعفر الصادق.

(٦) داود بن علي الاصفهاني الظاهري من تلاميذ اصحاب الشافعي، قرأ كتب الشافعي وكان معجبا بعلمه وألف كتابا في فضائله، سمع الحديث في بغداد وغيرها وأعلن الأخذ بظاهر النص فلا علة ولا قياس وسمى بالظاهري استفاد من السنة في عصره فأجمع له ما اغناه عن القياس. سئل عن سبب تركه القياس فقال طبقت ادلة الشافعي في ابطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس (٨١٧ ـ ٨٨٣) (الموسوعة الميسرة ٧٨٠).

وجاء الشوكاني[1] من الزيدية[2] فذهب مذهب ابن حزم في القياس ورد على القائلين به ردّا طويلا في كتابه « ارشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول »[3] ونكتفي من أدلة نفاة القياس ببعض ما ذكره ابن حزم[4] .

الدليل الأول ـ قال الله تعالى : ﴿ **ما فرطنا في الكتاب من شيء** ﴾[5] ووجه الاستدلال ان القرآن فيه بيان كل حكم ولا حاجة معه الى التشريع بالقياس لانه اذا دل القياس على نفس مادل عليه القرآن فلا حاجة اليه واذا دل على خلافه فهو رد.[6]

الدليل الثاني ـ من السنة : عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالرأي فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » [7] ووجه الاستدلال ترتيب الزمن الفاضل ثم الذي يليه بعده المفضول[8].

الدليل الثالث ـ ما روى عن الصحابة فمن ذلك :

روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : « اذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما احله الله »[9].

روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان الله قال لنبيه ﴿ **وأن احكم بينهم بما**

---

(١) محمد بن علي الشوكاني. ولد بشوكان ونسب اليها وهي بلد في اليمن سنة ١١٧٣ هـ ونشأ بصنعاء اليمن كان مهتما بعلم الحديث واصول الفقه والتفسير وله اجتهادات كثيرة وهو زيدي المذهب، أشهر مؤلفاته فتح القدير في التفسير ونيل الاوطار في الحديث وغير ذلك ـ توفى سنة ١٢٥٠ هـ بصنعاء.

(٢) الزيدية هم اتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب جعلوا الامامة في أولاد فاطمة رضي الله عنهم وأبرز مذهبهم عدم جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل وتبرأ منه شيعة الكوفة لعدم تبرئه من الشيخين لذلك سمى من تبرأ من زيد بن على بن الحسين بالرافضة وهم المبغضون لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما (الملل والنحل) للشهرستاني ص ١٥٤/١٥٥ مرجع سابق .

(٣) انظر كتاب إرشاد الفحول للشوكاني في تحقيق الحق من علم الأصول من ص ١٩٩ ـ ٢٠٤ .

(٤) انظر ما كتبه ابن حزم في كتبه الثلاثة : النبذ في أصول الفقه من ص ٣٠ ـ ٣٢ . والأحكام وإبطال القياس

(٥) سورة الأنعام الآية ٣٨.

(٦) اعلام الموقعين جـ ٣ ص ١٦٣ ومابعدها.

(٧) ملخص ابطال القياس لابن حزم تحقيق سعيد الافغاني ـ مطبعة جامعة دمشق سنة ١٣٧٩ ص ٥٦.

(٨) نفسه ص ٥٦ وانظر مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف ص ٣٨.

(٩) مصادر التشريع فيما لا نص فيه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٣٩ / مصدر سابق.

أنزل الله ﴾ ولم يقل : بما رأيت، ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله[1].

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه « إياكم والمكايلة قيل وما المكايلة ؟ قال المقايسة »[2] .

والراجح ما ذهب اليه جمهور العلماء من القول بالقياس لانه يستند الى النص، ولا يعتبر الاخذ به تشريعا بالهوى وان كان ابن حزم قد شغل نفسه بكتابه « الاحكام »[3] في الرد على القائلين به وفي غير ذلك من كتبه الاصولية الأخرى[4] الا أن هذا لا يغير من الواقع شيئا.

ونستدل للترجيح بان رسول الله ﷺ نفسه قاس وقياسه نمط دقيق لفقهاء الأمة وتبصير لهم بمسالك الفقه وأشكال العلل وتحري الدقة في الرد فكيف نقول انه لم يصدر عن رسول الله ﷺ قياس، وقد قال ابن الحنبلي[5] وأقيسة المصطفى ﷺ نصوص ليس لها معارض ولا مناقض لانها فرعي معصوم، وقياس كل ذي قياس سواه فهو بسهام الطعن مرشوق ومرجوم[6].

ولكم يؤسفنا ان بعض الفقهاء[7] أطلق القول بان القياس لم يظهر الا في عهد أبي حنيفة[8] وكأنه بذلك يتناسى النصوص الواردة قبل ذلك ووقائع القياس في عهد الرسول وعهد صحابته وينكر خطاب عمر لابي موسى الأشعري رضي الله عنهما لانه ورد فيه لفظ القياس وها هو ذا الناصح الحنبلي يكتب كتابا كاملا

---

(١) نفسه ص ٣٩ مصدر سابق.

(٢) الذي فسر المكايلة بالمقايسة هو مجاهد وليس عمر رضي الله عنه وانظر الزمخشري في كتاب الفائق ٢١٣/٢ انها المكافأة بالسوء، ثم قال وقيل معناه النهي عن المقايسة في الدين وترك العمل بالاثر.

(٣) الاحكام في أصول الاحكام لابن حزم وقد كتب ٢٢٥ صفحة في ابطال القياس وخصص رسالة في ابطال القياس والرأي والاستحسان.

(٤) كما قدمنا في كتبه : ملخص ابطال القياس، والنبذ وغير ذلك من الاستطرادات، التي يذكرها في مؤلفاته الأخرى واهم ذلك المحلى.

(٥) صاحب كتاب اقيسة المصطفى ﷺ.

(٦) انظر ص ٧ من الكتاب المذكور.

(٧) كابن حزم انظر ملخص ابطال القياس. ص ٦.

(٨) انظر ملخص ابطال القياس لابن حزم ص ٥ وانظر تعليق الامام الذهبي على ذلك في الحاشية.

ينقل فيه ما ورد عن رسول الله ﷺ من اقيسة حسب ما وصل اليه علمه واستطاع اخذه من كتب السنة وقد بلغت مائة واثنين وثمانين قياسا.

ثم ان القياس الذي يقول به العلماء بينوه أبين ما يكون، وعرفوه تعريفا جامعا مانعا فقالوا : إنه بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه بالكتاب والسنة والاجماع لاشتراكه معه في علة الحكم.

ولا شك ان منهج الجمهور اهدى سبيلا وأقوم قيلا، وهو منهج النبي ﷺ الذي ارشدنا اليه.

والقرآن الكريم نفسه أومأ إلى القياس وعلل الاحكام وبين مقاصدها فقال تعالى : ﴿ **كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾[1]، وضرب لنا الامثال في عدة مواضيع يقول تعالى : ﴿ **إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها** ﴾[2] وعلل تحريم الطيبات على الاسرائيليين بظلمهم يقول تعالى : ﴿ **فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم** ﴾[3].

وما تعليل الاحكام الا اشارة من القرآن الى وجوب القياس حيث لا نص والا كانت الاوامر تعبدية والله سبحانه لم يذكر لنا ذلك، فكان حقا علينا ان نقيس مالم تنص عليه الشريعة على ما نصت عليه.

ولقد انعقد اجماع الصحابة رضي الله عنهم على ثبوت القياس أيضا في الاحكام وأشهر نموذج نعرضه هنا قياس أبي بكر الجد على الأب في الميراث باعتباره أبا لأن فيه معنى الأبوة[4]، وكذلك إدخالهم النقص في انصباء الفرائض والمسمى بالعول قياسا منهم على ادخال النقص على الغرماء اذا ضاق مال المفلس عن توفيتهم وقد قال ﷺ « للغرماء » « خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك »[5].

---

(١) سورة الحشر الآية ٧.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٦.

(٣) سورة النساء الآية ١٦.

(٤) انظر بالتفصيل كتاب الاستاذ المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الفقه الإسلامي ص ٥٣ ـ ٥٧ مراجعة طبع دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٨ هـ.

(٥) أخرجه ابن ماجه في سننه جـ ٢ ص ٧٨٩، وانظر تفصيل المسألة في المحلى لابن حزم جـ ٩ ص٢٦٢ . مع نقله أقوال العلماء في ذلك .

قال البزدوي[1] « ان مدرك الاحتجاج بالقياس هو اجماع الصحابة فقد علمنا من تتبع احوالهم في مجرى اجتهادهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن ما يظن أنه علة في الأصل في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصول معللة ودليل خاص على جواز القياس »[2].

الفـــرع الثاني

مناط القياس « العلة أو الحكمة »

ان الشريعة الإسلامية عامة لسائر الأمم والأزمان، ونظام للمجتمع العام وما كان بهذه المثابه فلا بد أن يكون منطبقا على مصالح العباد وراجعة إليهم وحدهم لا الى الله تعالى لأنه غني عن العالمين، لهذا كان أكثر أحكام الشريعة معقول المعنى، فالشريعة روعيت فيها المصالح العامة والخاصة وحقوق التملك والحرية الشخصية، وهذه المصالح هي حكم الأحكام المرتبة على العلل التي لاجلها شرع الحكم.

فمن انكر القياس وزعم ان الشرع تعبدي كله فقد عطل الحكمة، ولم يفهم الشريعة حق فهمها، وجعلها شرع جمود وآصار مع انها موصوفة في القرآن بضد ذلك، قال تعالى : ﴿ **ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم** ﴾[3].

« فالمجتهدون بذلوا الوسع في كشف علل الاحكام فاستنار لهم الطريق للاجتهاد فكلما وجدوا فرعا مشتملا على تمام تلك العلة طردوا الحكم فيه فقاسوا النص وان كان خاصا الا انه يصير عاما اذا علمت علة الحكم، فكل ما وجدت فيه العلة كان من مشمولات النص ومن هنا توسع الفقه وعظمت دائرته وأصبح

---

(١) علي بن محمد البزدوي فخر الإسلام من اكابر الحنفية، من سكان سمرقند وانتقل الى بزدة، له مؤلفات منها المبسوط وكنز الوصول وهو كتاب في أصول الفقه وتفسير القرآن ولد سنة ٤٠٠ ــ ٤٨٢ (انظر مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٥٤).

(٢) كشف الأسرار في أصول الفقه جـ ٢ ص ١٠٢، وأصول الفقه لابي زهرة ص ١٧٦ وما بعدها.

(٣) سورة الأعراف الآية ١٥٧.

كافلا للمصالح دافعا للمضار »[1].

ولا شك أن استقراء الشريعة في تصرفاتها قد اكسب فقهاء الأمة يقينا بانها ما سوّت بين جنس حكم من الاحكام جزئيات متكاثرة الا ولتلك الجزئيات اشتراك في وصف يتعين عندهم ان يكون هم موجب اعطائها حكما متماثلا، وقد استقام لهم من عهد الصحابة الى الآن أن يقيسوا بعض الأشياء على بعض فينوطوا بالمقيسة نفس الاحكام الثابتة بالشرع للمقيس عليها في الأوصاف التي أثبتوا انها سبب نوط الحكم وانها مقصود الشارع من أحكامه.

وانما لجأ الفقهاء في التشريع والتفريع الى القياس على النظائر والجزئيات لانهم رأوا دلالة النظر على نظيره أقرب ارشادا الى المعنى الذي صرح الشارع باعتباره في نظيره أو أومأ الى اعتباره فيه، أو أوصل الظن بأن الشارع ماراعى الحكم الا لذلك المعنى قال الامام الزمخشري عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **فاعتبروا يا أولي الأبصار** ﴾ « ولاستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في ابراز خفيّات المعاني ورفع الاستار عن الحقائق »[2].

بعد هذا التمهيد نبحث في هذا الفرع المسائل الآتية:

أ ـ المسألة الأولى : العلة وبناء القياس عليها.

ب ـ المسألة الثانية : الحكمة وبناء القياس عليها.

جـ ـ المسألة الثالثة : الفرق بين المنهجين.

المسألة الأولى ـ العلة وبناء القياس عليها :

أ ـ العلماء رحمهم الله في تعليل النصوص على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : طائفة عللت النصوص وقالت ان الاصل تعليلها حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك وهذا منهج الحنفية بل هو منهج جمهور الفقهاء[3].

---

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي جـ ١ ص ٨١ للشيخ محمد الحجوي نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة ط ١ سنة ١٣٩٦ هـ.

(٢) الكشاف للامام الزمخشري جـ ٤ ص ٨١.

(٣) أصول الفقه لابي زهرة ص ١٨٨.

القسم الثاني : طائفة قالت ان النصوص غير معللة الا اذا دل النص على ذلك ومن هؤلاء ابن عقيل رحمه الله.[1]

القسم الثالث : طائفة نفت العلة وبالتالي نفت القياس لانها أهم أركانه وهؤلاء منهم الظاهرية ونفاة القياس عموما[2].

ب ــ ثم ان الذين عللوا النصوص انقسموا ايضا الى قسمين :

القسم الأول : قسم عللوا بالوصف الظاهر المنضبط المناسب وهذا ما سموه بالعلة وهذا منهج جمهور الفقهاء.

القسم الثاني : قسم عللوا بالوصف المناسب دون نظر الى انضباطه وهذا ما سمي بالحكمة وهذا منهج شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ــ رحمهما الله تعالى وتابعهما بعض الحنفية وبعض المالكية.

جـ ــ وطرق معرفــة العلة ثلاث طرق :

الطريقة الأولى : تخريج المنــاط.

الطريقة الثانية : تنقيح المنـاط .

الطريقة الثالثة : تحقيق المنــاط.

تخريج المناط : هو تعرف الوصف الذي يصلح علة وتمييزه اذا لم يكن هناك بيان صريح أو بطريق الايماء من الشارع وأساس ذلك ان يكون الشارع لم يبين العلة وذلك هو أساس الاجتهاد بالقياس.

تفتيح المناط : هو النظر والاجتهاد في تعيين ما فهم من النص الذي تكون العلة فيه مجموع صفاته من غير تعيين فيحذف ما لا دخل له في الاعتبار مما اقترن به وصف.

---

(١) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري أبو الوفاء ويعرف بابن عقيل عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد في وقته كان قوي الحجة، اشتغل بمذهب المعتزلة في حداثته، له تصانيف منها كتاب الفنون وهو في اربعمائة جزء وكتاب الواضح في أصول الفقه والفصول في فقه الحنابلة ــ توفى سنة ٥١٣ وولد سنة ٤٣١ (الاعلام لخير الدين الزركلي جـ ٥ ص ١٢٩).

(٢) انظر مؤلفات ابن حزم وكتاب الامام جعفر الصادق من الشيعة لابي زهرة من ص ٥٢٩ الى ص ٥٣٩ / طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة ــ د. ت.

تحقيق المناط : هو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفة العلة نفسها سواء أكانت معروفة بنص أو اجماع أو استنباط كالعدالة فانها مناط الالزام.

والغزالي ـ حسب اعتقادي ـ لا يفرق بين العلة والحكمة حيث يقول : ولسنا نعني بالحكمة الا العلة المخيلة والمعنى المناسب كقولنا : ان الجوع المفرط، والالم المبرح في معنى الغضب في تحريم القضاء حيث قال ﷺ « لا يقضي القاضي وهو غضبان »[1]، لأنه جعل الغضب سببا لتحريم القضاء فعقلت حكمته وهو انه يدهش العقل ويزيح عنه أبواب الصواب، ويمنعه من استيفاء الفكرة طلب النصفة، وتحري العدل في القضية وهذه الحكمة بعينها تدعو الى نصب الجوع المفرط، والالم المبرح مانعا فهذه حكمة معقولة في التعليل للسبب ونقديته »[2].

ولذلك اعتبر القائلون بالتعليل بالحكمة الوصف المناسب من غير نظر لكونه منضبطا أو ملائما وقرروا انه لا يمكن ان يكون هناك نص قرآني أو نبوي إلا وله حكمة واضحة، ومصلحة مشروعة، وبهما تناط الاحكام وهذه المصلحة المشروعة هي التي تربط بها الاشباه وتعرف بها النظائر.

« وبنوا كلامهم على ان النص يعلل بالمصلحة التي تطوى في ثناياه سواء أكانت منضبطة أو غير منضبطة، كل شيء في مصلحة معتبرة، وتكون المصلحة معتبرة مادام لم يقم دليل من الشارع على اعتبار هذه المصلحة، اذ أن الغاء الشارع لها دليل على ان اعتبارها مصلحة باطل وانه نزعة هوى »[3].

ومن أمثلة التعليل بالحكمة اباحة اشتراط كل شرط في العقد مادام لم يقم دليل على تحريمه على أساس انه لم يشترط الا للحاجة اليه، والمصلحة دائما تصلح قياسا، ولم يعد ذلك مخالفا للقياس لان القياس الصحيح هو الذي لا

---

(١) اخرجه الترمذي جـ ٦ ص ٧٧ بشرح ابن العربي في كتاب الاحكام.

(٢) شفاء العليل في مسالك الحكمة والتعليل للغزالي، مطبعة وزارة الاوقاف العراقية سنة ١٩٧١ تحقيق الدكتور حمد الكبيسي ص / ٣٧.

(٣) ابو زهرة اصول الفقه ص ١٩٨.

يعارض نصا من النصوص يقول ابن تيمية « ان الشريعة كلها تعتمد على النصوص اما بالنص، أو بالحمل على النص، وان كل ما جاء في الشريعة يتفق مع المصلحة تمام الاتفاق ومع الاقيسة الفقهية الصحيحة.[1]

ومن أمثلة التعليل بالحكمة ما أبداه استاذنا الدكتور الفنجري حول ربط الربا بالحكمة لا بالعلة حيث يقول : « والرأي عندنا هو ما سبق ان ابداه بعض الفقهاء سواء القدامى كابن القيم أو من المحدثين كالسيد رشيد رضا بان تربط الربا بحكمة تحريمه المتفق عليها وهي الظلم والاستغلال وأكل المال بالباطل لا بعلة تحريمه المختلف عليها باختلاف العلل والمعايير والاوزان حتى كان ابن عقيل الحنبلي يقول : إن علل القياسيين في الربا علل ضعيفة ومالم تظهر له علة محددة يمتنع فيه القياس، وإنه التزاما بأصول الفقه الإسلامي، من حيث ربط الاحكام الشرعية بعلتها لا بحكمتها، نقول ان حكمة تحريم الربا وهي منع الاستغلال هي ذاتها علة تحريمه مستهدين بقوله تعالى : ﴿ **وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلِمون ولا تُظلَمون** ﴾[2] وقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار »[3].

المسألة الثالثة : الفرق بين المنهجين :

الفرق بين العلة والحكمة أن الحكمة : « هي النفع الظاهر أو دفع الفساد الذي قصد إليه الشارع عندما أمر أو نهى » والعلة : « هي الوصف الظاهر المنضبط الذي تتحقق فيه الحكمة في أكثر الأحوال لا في كل الأحوال » .

والفرق بين علة الحكم وحكمة الحكم ان حكمته : هي الباعث على شرعيته والغاية المقصودة منه، وهي المصلحة التي قصد الشارع بتشريعه الحكم تحقيقها أو تكميلها، أو المفسدة التي قصد الشارع بشريعة الحكم دفعها أو تقليلها.

أما علة الحكم فهي الأمر الظاهر المنضبط الذي بنى الحكم عليه وربط

---

(١) القياس في الشريعة ص ١٣.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٧٩.

(٣) اخرجه ابن ماجه في السنن ج ٢ ص ٧٨٤.

به وجودا وعدما لان الشأن في بنائه عليه وربطه به ان يحقق حكمة تشريع الحكم، فاباحة المعاوضات حكمتها دفع الحرج عن الناس بسد حاجاتهم وهذه الحكمة أمر خفي فاعتبرت صيغة العقد في الشهادة، وأما كون الشخص عدلا فمظنون وبالاجتهاد تعرف العدالة لهذا الشخص.

والعلة بهذه الكيفية متعدية بمعنى انها تثبت الحكم حيث توجد فلا تقتصر على مورد النص اذ لا يقتصر على تأثيرها عليه فثبت في كل موضع يثبت تأثيرها فيه.[1]

والحنفية يرون ألا علة الا متعدية والشافعية يرون أن هناك علة قاصرة[2] قائلين في هذا : ان الحكم يتبع العلة في محل النص فحسب، وأما الحنفية فقالوا ان الحكم في موضع النص ثابت بالنص لا بالعلة لان اضافة الحكم في موضع النص الى العلة في معنى الابطال لدلالة النص عليه.

واذا كان الأساس في تقرير العلة ان تكون متعدية فان فقهاء الحنفية ـ كما قلنا ـ عمموها حيث لا نص في كل موضع تتحق فيه كما تحققت في الاصل وبذلك تتقرر الأصول، وتضبط الاحكام، ويكون الحمل على النصوص الشرعية وتعرف الاحكام القياسية.[3]

« وعموم العلة من ملامح مذهب أبي حنيفة فاذا ثبت تأثير العلة في مسألة أخرى فانه عام فيها وهذا ما لا يذهب اليه فقهاء الحجاز ».[4]

المسألة الثانية : الحكمة وبناء القياس عليها :

الحكمة : هي الوصف المناسب للحكم يتحقق في أكثر الاحوال ما هو وصف غير منضبط ولا محدد بحدود[5].

---

(١) مصادر التشريع فيما لا نص فيه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٦٦.
وانظر أصول الفقه لابي زهرة ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) العلة القاصرة : هي مالا تتعدى الى غيرها وتبقى في محل النص فحسب .

(٣) أصول الفقه لأبي زهرة ص ١٩٠/ مصدر سابق وانظر كتاب : روضة الناضر بشرحها وتحقيقها للدكتور عبد العزيز السعيد ص ٣١٩ طبع جامعة الامام سنة ١٣٩٧ هـ.

(٤) اصول الفقه لابي زهرة ص ١٩١ / مصدر سابق.

(٥) انظر التحرير لابن الكمال الحنفي ص ٤٦٠ / مصدر سابق.

وعلى هذا فجميع الاحكام الشرعية تبنى على عللها أي تربط بها وجودا وعدما لا على حكمتها، ومعنى هذا أن الحكم الشرعي يوجد حيث توجد علته، ولو تخلفت حكمته وينتفى حيث تنتفي علته ولو وجدت حكمته، لأن الحكمة لحقائها في بعض الاحكام ولعدم انضباطها في بعضها لا يمكن ان تكون امارة على وجود الحكم أو عدمه، ولا يستقيم ميزان التكليف والتعامل اذا ربطت الاحكام بها.

فالشارع الحكيم لما اعتبر لكل حكم علة وهي الأمر الظاهر المنضبط يظن تحققا لحكمة يربط الحكم به جعل مناط الاحكام عللها، ليستقيم التكليف وتنسق المعاملات ويعرف ما يترتب على الاسباب من مسببات، وتخلف الحكمة في بعض الجزئيات لا أثر له بازاء استقامة التكاليف واطراد الاحكام.

لهذا قرر الاصوليون ان الاحكام الشرعية تدور وجودا وعدما مع عللها لا مع حكمتها .

والذي يترجح هو التعليل بالعلة لا بالحكمة لانه « لو كانت المقاصد كلها محدودة والارتباط بينها وبين الوسائل واضحا لاكتفى الشارع ببيان المقاصد وترك للناس أمر تقدير الافعال أو الوسائل المؤدية اليها، ولكن المصالح قد تتفاوت، والارتباط بينها وبين الوسائل كثيرا ما يخفى، فيختلف الناس في مقدار المصلحة ـ الحكمة ـ وفي مدى صلاحية الفعل لتحقيقها، ولهذا اقتضت حكمة الله أن يوجههم الى المقاصد كمقصد عصمة الدماء والأموال والمحافظة على العقول وهي أهداف لم تكتف الشريعة بالنص عليها فحسب بل وجهتهم اليها ضمن احكام على بعض الافعال كالنص الدال على قتل القاتل عمدا وعدوانا، والنص على قطع يد السارق، وهكذا فكان لزاما ان نبحث في الافعال المحكوم عليها في النصوص عن المعاني التي اقتضتها هذه الأحكام فكانت بذلك مفضية الى تلك المصالح « فما العلة اذن الا ضابط ومعيار للفعل الذي يتوصل به الى تلك المقاصد »[1].

---

(١) انظر الاحكام للآمدي جـ ٣ ص ٢٩٠.

وأصول التشريع الإسلامي : للشيخ علي حسب الله، الطبعة الخامسة سنة ١٣٩٦ ـ ١٩٧٦ طبع دار المعارف.

وان الذين ارتبطوا حرفيا بالعلة قالوا بالاستحسان والرأي أنه حيث ترتبط العلة بالحكمة يقول بالحكمة، وحيث تتخلف الحكمة عن العلة تعتبر الحكمة هي ذات العلة.

الفـــرع الثالث

نماذج من المسائل الاقتصادية المبنية على القياس

نعرض هنا ثلاثة نماذج على سبيل المثـــال :

النموذج الأول : التدخل بفرض اجرة المثل.
النموذج الثاني : الخلاف حول زكاة الصبي.
النموذج الثالث : السلم الحال والسلم المؤجل.

النموذج الأول ـ التدخل بفرض أجرة المثل :

قاس ابن قيم الجوزية رحمه الله منافع العمال والزراع الذين تحتاج اليهم الأمة على احتكار الاقوات الضرورية، واجاز لولي الأمر ان يتدخل بفرض أجرة المثل على هؤلاء الحرفيين اذا تحكم صاحب العمل في أجرهم، واعتبر ذلك احتكار للصنعة.

وقال ابن القيم في تعليل ذلك : « انه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك »، وقال بعض أصحاب الشافعي وأحمد « إن تعلم هذه الصناعات فرض على الكفاية لحاجة الناس اليه »[1].

النموذج الثاني ـ الخلاف حول زكاة الصبي :

أ ـ قال الجمهور ان الزكاة تجب في مال الصبي قياسا على سائر الحقوق المالية من النفقة والمتلفات ونعرض دليل الشافعي رحمه الله اضافة الى هذا الدليل يقول الشافعي رحمه الله ـ ان الله سبحانه ذكر في كتابه أنه ملك عباده المال وجعل فيه حقا لغيرهم وأمر نبيه ﷺ أن يأخذ الحق في وقته، ولم يفرق بين مالك وآخر، كما انه سبحانه لم يخص مالا دون مال...

---

(١) الطرق الحكمية لابن القيم ص ٢٢٦ نشر دار الباز بمكة المكرمة د. ت.

والناس عبيد الله عز وجل فملكهم ما شاء ان يملكهم، وفرض عليهم فيما يملكهم من أشياء ما شاء ﴿ **لا يسأل عما يفعل وهم يسألون** ﴾[1]، فكان فيما آتاهم أكثر مما جعل عليهم فيه، وكل أنعم فيه عليهم جل ثناؤه فكان فيما فرض عليهم فيما ملكهم زكاة، أبان أن في أموالهم حقا لغيرهم في وقت، على لسان نبيه ﷺ فكان حلالا لهم ملك مال، وحراما عليهم حبس الزكاة، لانه ملكها غيرهم في وقت كما ملكهم أموالهم دون غيرهم فكان بينا فيما وصفت وفي قوله تعالى ﴿ **خذ من اموالهم صدقة تطهرهم** ﴾[2] ان كل مالك قام الملك من حر له مال فيه زكاة سواء في أن عليه فرض الزكاة بالغا كان أو صحيحا أو معتوها أو صبيا لان كلا يملك، وكذلك يجب في ملكه ما يجب في ملك صاحبه[3].

وقد استدل الشافعي فيما ذهب اليه مِنَ السنّة بما رواه عن يوسف بن ماهك أن رسول الله ﷺ قال: « ابتغوا في اموال اليتامى حتى لا تذهبها أو لا تستهلكها الصدقة »[4].

واستدل الشافعي أيضا بالقياس حيث يقول « الزكاة حق يتعلق بالمال فيجب على الصبي والمجنون كما تجب عليها سائر الحقوق المالية، كما يلزم الصبي والمعتوه نفقة من تلزم الصحيح البالغ نفقته، ويكون في أموالهما جنايتهما على أموال الناس، كما يكون في مال البالغ العاقل، وكل هذا حق لغيرهم في أموالهم، وكذلك الزكاة. والله أعلم »[5].

ب ـ وأما الحنفية وهم المخالفون لهذا الرأي فيرون ان لا زكاة في مال الصبي:
وقالوا في توجيه هذا ان الزكاة عبادة والعبادة لم يخاطب بها الصبي اذ

---

(١) سورة الانبياء الآية ٢٣.

(٢) سورة التوبة الآية ١٠٣.

(٣) الام للامام الشافعي جـ ٢ ص ٣٢ ، ٣٣.

(٤) قال البيهقي والنووي اسناده صحيح ولكنه مرسل وقد عضده الشافعي بعموم النصوص الأخرى من ايجاب الزكاة في مال القيم، السنن الكبرى للبيهقي جـ ٤ ص ١٠٧ ، المجموع ٥/٣٢٩. ، السنن الكبرى للبيهقي ٤/١٠٧.

(٥) الام للامام الشافعي ٢/٢٣ ـ ٢٤.

العبادة ما يأتي به المرء على خلاف هوى نفسه تعظيما لأمر ربه والزكاة كذلك، وكل ما هو عبادة فلا يتأتى الا باختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء، ولا اختيار للصبي لعدم العقل، واذا لم يصح منه اداء العبادة فلا تجب الزكاة في ماله.

والراجح ما ذهب اليه الجمهور من ايجاب الزكاة في مال الصبي لما صح من عمل الصحابة رضي الله عنهم كعمر وعلي وعبد الله بن عمر وعائشة وجابر رضي الله عنهم جميعا، ولانها حق مالي كما قال الامام الشافعي.

النموذج الثالث ـ السلم الحال والسلم المؤجل :

السلم : هو بيع سلعة غير موجودة عادة عند البائع وقت العقد كالقمح أو القطن على أن يتم التسليم في موسم المحصول حين الحصاد ، وهو المسمى السلف بلغة أهل الحجاز.[1].

وللعلماء في قياس السلم الحال على السلم المؤجل اتجاهان :

أحدهما : اتجاه الشافعية

قالوا يجوز السلم حالا قياسا على السلم المؤجل اذ هو من الغرر أبعد وأولى[2].

ثانيهما : اتجاه الحنفية

قالوا لا يجوز السلم حالا وقياس الشافعية فاسد من وجهين :

الوجه الأول : انه قياس مغير للنص وهو قوله ﷺ من أسلف فليسلف في كيل معلوم، الحديث فانه يدل على مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية[3]، فكان القياس تغييرا لهذا النص فيكون باطلا.

---

(١) المعاملات الشرعية للشيخ أحمد ابراهيم ص ١٤٥ دار الانصار بالقاهرة د. ت.

(٢) انظر بداية المجتهد ص ٢/٢٥٩ مرجع سابق.

(٣) مفهوم الغاية هو انتفاء الحكم المقيد بغاية وثبوت نقيضه بعد هذه الغاية كقوله تعالى « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » فانه يدل على حرم الأكل بعد هذه الغاية.

الوجه الثاني : ان الحكم لم يعد كما هو في الأصل بل عدى بنوع تغيير اذ الاجل في الاصل خلف عن القدرة ووجود المعقود عليه لتمكن حصوله فيه وقد أسقطه في الفرع.

وأقول بتوضيح أكثر ان الشرع انما ورد بجواز السلم مؤجلا وتعدية حكمه الى السلم الحال لا يمكن الا بتغيير النص فيبطل وذلك لان من شرط جواز البيع في عامة المبيعات كون المبيع محلا للبيع، وان يكون مالا مقوما مقدورا على تسليمه اجماعا لنهي النبي ﷺ عن بيع ما ليس عند الانسان[1] والمعقود عليه في السلم غير موجود فكان الاصل فيه عدم الجواز ولكن الشارع جوزه رخصته بصفة الأجل باقامته مقام القدرة ووجود المعقود عليه لكونه سببا لهما كما قامت العين مقام المنفعة في عقد الاجارة مضار الاجل شرطا لا لعينه بل خلفا عن شرط جواز العقد.

ويترجح لي والله أعلم رأي الحنفية لما أوضحنا لوضوح النص في اعتبار الأجل شرطا من شروط السلم، ولانه لا يترتب على السلم الحال فائدة عملية معقودة من حكمة مشروعية السلم.

---

(١) أخرجه الترمذي جـ ٥ ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.
أخرجه أبو داود جـ ٣ ص ٧٦٨

المبحث الثـاني

المصالح المرسلة ـ الاستحسان ـ قول الصحابي

أفردنا في البحث السابق دراسة أحد مصادر التشريع الإسلامي المختلف عليها وهو القياس، ونوالي في هذا البحث دراسة بعض مصادر التشريع المختلف عليها، ألا وهي المصالح المرسلة، الاستحسان، وقول الصحابي.

أولا ـ المصالح المرسلة

تمهيــد :

لا نعلم خلافا بين علماء المسلمين الذين يعتد بآرائهم في أن المقصود بأحكام الشريعة الإسلامية حفظ مقاصدها في الخلق، ومقاصد الشريعة في الخلق، هي حفظ مصالحهم، وليست هذه المصالح مقصورة على الدنيا، بل تشمل الحياة الأخرى أيضا، وذلك لان مصالحهم ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية، تتوقف عليها حياتهم.

فالأمور الضرورية : ترجع الى مقاصد خمسة :

حفظ الدين ، والعقل ، والنفس ، والمال ، والعرض .

والأمور الحاجية : تقتضي سهولة حياتهم ويسرها واذا اختل منها أمر شقيت حياتهم، وجهدوا فيها ومرجعها الى اباحة معاملاتهم ومبادلاتهم وتخفيف التكاليف عنهم.

والأمور التحسينية : تجمل حياتهم، وتكفل لهم معيشة راضية ومرجعها الى تنظيم معاملاتهم وتهذيب أخلاقهم، وما يقرب من المثل الراقي في المجتمعات.

علما بأن هذه المصالح لا تنتهي جزئياتها، بل تتجدد بتجدد شئون الناس، وتتطور بتطور أحوالهم.

وبعض جزئيات هذه المصالح شرع الإسلام لها احكاما لغرض التخفيف واليسر ورفع الحرج وهذا ما يسمى عند علماء الشريعة بالمصالح المعتبرة شرعا، ولا خلاف بينهم في بناء الحكم عليها حيث ورد النص بذلك.

(ب) تعريف المصلحة

المصلحة في اللغة : مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع، فكل مافيه نفع سواء بجلب المصالح والفوائد أو بالدفع كاستبعاد المضار فهو جدير بتسميته مصلحة.[1].

المصلحة في الاصطلاح الشرعي : هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ الدين والعقل والمال والنفس والعرض، ورفع ما يفوت هذه الأصول أو يخل بها.

يقول الغزالي رحمه الله « أما المصلحة : فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فان جلب المنفعة ورفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل معاشهم لكننا نعني بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشارع من الخلق خمسة : هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ورفعها مصلحة »[2].

(جـ) موقف الشرع من المصلحة

تنقسم المصلحة من حيث شهادة الشرع لها بالاعتبار والإلغاء إلى أقسام ثلاثة هي :

القسم الأول : ما شهد الشرع باعتبارها.
القسم الثاني : ما شهد الشرع بالغائها.
القسم الثالث : مالم يشهد لها لا باعتبار ولا بالغاء.

فالقسم الأول : وهو ما شهد الشرع باعتبارها بنص فهو حجة باتفاق العلماء : اذ المصلحة فيه يرجع حاصلها ـ كما قدمنا ـ لحفظ الأمور الخمسة وذلك

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص ٢٣ ـ المستصفى للغزالي جـ ١ ص ١٣٩.

(٢) المستصفى للغزالي جـ ١ ص ١٣٩.

كتحريم السرقة حفظا للمال، ووجوب القصاص حفظا للنفس، وتحريم الربا والزنى والزام المتلف مال غيره بتعويضه عنه وحاصلها : يرجع الى القياس.. وهو اقتباس الحكم من معقول النص أو الاجماع[1] وهذا غير مراد في بحثنا لعدم الخلاف في الاحتجاج به بالاتفاق.

والقسم الثاني : وهو ما شهد الشرع بالغائه مع انه في ظهره مصلحة، فهذا لا يحتج به عند العلماء بالاتفاق « لان المصلحة لا تقتضي الحكم بنفسها على وجه يستقل العقل باعتبارها مصلحة مجردة من عرضها على الشارع يشهد لها أو يردها، فاذا كان الشارع يشهد لها بالالغاء فلا شك في ابطالها »[2].

وفتح الباب لمثل هذه المصلحة يؤدي الى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الاحوال،[3] وذلك كما لو قيل بتساوي الاخ واخته في الميراث لان فيها مصلحة، لكنه قد ثبت الغاؤها بالنص الشرعي على ذلك، يقول تعالى : ﴿ **وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين** ﴾[4].

قال الشاطبي : « ما شهد الشارع برده فلا سبيل الى قبوله، اذ المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها، وانما ذلك مذهب اهل التحسين العقلي، بل اذا ظهر المعنى وفهمنا من الشارع اعتباره في اقتضاء الاحكام فحينئذ نقبله، فان المراد بالمصلحة ـ عندنا ـ[5] ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فاذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل يرده كان مردودا باتفاق المسلمين »[6] وهذا أيضا غير مراد في بحثنا لعدم الخلاف في عدم الاحتجاج به والغائه من المصالح.

والقسم الثالث : مالم يشهد الشارع باعتبارها ولا بالغائها، وهذا ما سماه العلماء بالمصلحة المرسلة، أو بالاستصلاح، أو المناسب المرسل، وهذا موضوع بحثنا

---

(١) نفسه جـ ١ ص ١٣٩.
(٢) المستصفى للغزالي جـ ١ ص ١٣٩.
(٣) نفسه جـ ١ ص ١٣٩.
(٤) سورة النساء الآية ١٧٦.
(٥) اي عند المالكية.
(٦) الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ١١٣.

وندرسه من خلال فروع ثلاثة :

الفرع الأول : تعريف المصلحة المرسلة وشروط العمل بها.
الفرع الثاني : حجية العمل بالمصلحة المرسلة.
الفرع الثالث : نماذج من المسائل الاقتصادية المبنية عليها.

الفــرع الأول

تعريف المصلحة المرسلة وشروط العمل بها

أ ـ تعريف المصلحة المرسلة :

بيّنا في التمهيد تعريف المصلحة من حيث هي وانتهينا الى تقسيمها الى ثلاثة أقسام، وان منها قسمين لا نبحثهما لعدم الخلاف حولهما من حيث الاعتبار أو الالغاء، وبقى لنا المصلحة التي لم يدل عليها نص بالغاء او باعتبار، الأمر الذي معه سماها العلماء مصلحة مرسلة أي دون نص، وهذا محل بحثنا.

أخذ الصحابة بالمصلحة المرسلة وعملوا بها في مجالات كثيرة، ولعل من أمثلة ذلك جمعهم للقرآن، وقضية الغنائم، ومسائل أخرى كثيرة كان مبناها على المصلحة المرسلة.

ومن تصفح احكام الشريعة الإسلامية رغم قصور العقل البشري عن ادراك بعض المصالح وجد ان كل حكم منها شرع لجلب منفعة أو دفع مضرة، فقد واجه صحابة رسول الله ﷺ وقائع لا تحصى مما لا نص فيه ظاهرا فوجدوا حلها من قبلهم عن طريق الاجتهاد المبنى على المصلحة المرسلة كقتال مانعي الزكاة، ومسألة الخلافة لأبي بكر وجمع القرآن، وتجهيز جيش أسامة.

وتتابعت الاحداث بعد ذلك فنظم الجيش، ودونت الدواوين، ووزع العطاء، ووسع مسجد الرسول ﷺ واتخذ عمر بن الخطاب للسجن دارا[1]، وقد استقرأ علماء المسلمين من الاصوليين والفقهاء فتاوى الصحابة واقضيتهم واجتهادهم بالرأي في استنباط احكام الوقائع والحوادث فوجدوا أن الصحابة منذ

---

(١) انظر طبقات ابن سعد جـ ٣ ص ٢٨٢ مصدر سابق.

اجتماع سقيفة بني ساعدة[1]، إلى آخر وفاة الصحابة كانوا يعتمدون في جل استنباطاتهم بعد الكتاب والسنة على المصالح المرسلة وتطبيق روح الشريعة.

ومع ذلك فانهم اختلفوا في وجود المصلحة نفسها في بعض القضايا، أو عدم وجودها كاختلافهم المشهور في الأراضي المفتوحة في عهد عمر بن الخطاب، واختلافهم في توزيع العطاء في عهد الخليفتين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما، وهذا الاختلاف مبني أصلا على اختلاف وجهة النظر في المصلحة، وليس متفرعا عن الخلاف في الاجتهاد والرأي المجرد.

فاذا كان الشارع يشهد بالغائها لمعارضتها النصوص فلا شك في ابطالها، وفتح هذا الباب يؤدي الى تغيير حدود الشرع ونصوصه.

فتبين ان المصلحة المرسلة هي : مالم يشهد الشارع لها باعتبار ولا بالغاء[2].

ب ـ شروط العمل بالمصلحة المرسلة :

لم يأخذ العلماء القائلون بالمصلحة دون التثبت والتأكد من توفر شروط تضمن هذه المصلحة وموافقتها لروح الشريعة الإسلامية حتى يبعدوها عن ميدان الهوى والتلذذ والشهوة والحكم بغير ما يوافق مقتضى الشريعة ونذكر بعض الشروط التي أشار اليها العلماء.

الشـــرط الأول

أن يثبت بالبحث وامعان النظر والاستقراء انها مصلحة حقيقية لا وهمية، أي أن بناء الحكم عليها يجلب منفعة أو يدفع ضررا لانها بذلك تكون مصلحة متفقة في الجملة مع المصالح التي قصدها الشارع.

أما مجرد توهم المصلحة من غير البحث الدقيق والاستقرار الشامل

(١) سقيفة بني ساعدة : موضع في المدينة المنورة يجتمع فيها الناس للتشاور.

(٢) المستصفى للغزالي ١٣٩/١ مصدر سابق.

ـ الاعتصام للشاطبي ١١٣/٢ ـ ١١٥.

والموازنة العادلة بين وجوه النفع والضرر، فهذا لا يجوز ولا يسوغ ان ينى حكم والحالة هذه.

والمناط في تحقيق المصلحة هم أهل الاجتهاد، فان رأوا أن في تشريع الحكم جلب منفعة أو دفع ضرر : فان المصلحة المرسلة والحالة هذه تكون مقبولة والا فلا يسوغ، كمن توهم ان للقاضي سلب الزوج حق التطليق، أو كمن توهّم اعطاء الزوجة حق العصمة في يدها، فهذا مجرد وهم لا مصلحة فيه، فلا بد من البحث العميق والاستقراء حول فهم بناء المصلحة لموافقة الشريعة(١).

الشـــرط الثاني

ان تكون هذه المصلحة عامة، أي ليست مصلحة شخصية فردية، اذ أن بناء الحكم عليها لابد أن يكون محققا لمصلحة عامة نفعا أو دفع ضرر، فلا يجوز مراعاة طائفة معينة أو أمير من الأمراء، أو رئيس لجماعة فان شرع مثل هذا الحكم فانه لا يجوز الاخذ به والحالة هذه لان أحكام الشريعة موضوعة لتطبق على الناس جميعا، وليس للمصالح الفردية فحسب(٢).

وهذه المصلحة يجب ان لا تعارض نصا تشريعيا أو اجماعيا، فلا تصح رعاية المصلحة في مساواة البنت في الميراث لأخيها، أو في تعديل فروض أصحاب القروض في الارث، لان الحكم الثابت بالنص أو بالاجماع قصد به المصلحة أساسا، وأن أي مصلحة تعارض هذا الحكم تعتبر مصلحة وهمية ملغاة والحالة هذه(٣).

الشـــرط الثالث

أن تكون المصلحة معقولة في ذاتها تتلقاها الأمة بالقبول متى عرضت عليها، وكونها معقولة اي أنها تجرى على الأوصاف المناسبة التي يتقبلها العاقل

---

(١) الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ١١٣ ـ ١١٥، الدكتور حسين حامد حسان، المصلحة في الفقه الإسلامي ص ٤٢٤ وما بعدها، أصول الفقه الإسلامي للدكتور زكريا البري ص ١٤٠ نشر دار النهضة العربية ١٩٨٠.

(٢) الوسيط في أصول الفقه للدكتور وهبة الزحيلي ص ٤٣٣ مصدر سابق.

(٣) أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ٢٦٧ مصدر سابق .

بحيث يكون مقطوعا ترتب المصلحة على الحكم وليس مظنونا ولا متوهما، بمعنى أنه يتحقق من تشريع الحكم جلب مصلحة أو رفع مضرة، فمثلاً تسعير السلع عند الحاجة له فائدة محققة منعا للغبن الزائد من الاثمان ورفعا للحرج للناس فللامام ان يسعر والحالة هذه لان المصلحة معقولة المعنى في ذاتها وجرت على الاوصاف المناسبة وحققت النفع ودفعت الضرر[1].

فاذا تحققت هذه الشروط وتبين أن في الأخذ بها حفظ أمر ضروري أو حاجي ودفع الحرج لقوله تعالى : ﴿ **وما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾[2] فرجوعها الى الضروري من باب ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب، فهي اذن من الوسائل لا من المقاصد ورجوعها الى رفع الحرج راجع الى باب التخفيف لا الى التشديد، ورجوعها الى رفع الحرج اما ضروري واما حاجي... وعلى كلا التقديرين فليس فيها ما يرجع الى التقبيح والتزيين البتة، اما في الضروري فانه ان نص على اشتراطه فهو شرط شرعي، وان لم ينص على اشتراطه فهو اما عقلي، واما عادي فلا يلزم ان يكون شرعيا، كما انه لا يلزم ان يكون على كيفية معينة فبناء على هذا لا يصح ان يستنبط بواسطتها شيء من المقاصد الدينية التي ليست بوسائل، وأما كونها في الحاجي فهو من باب التخفيف ايضا وهو أقوى وأوضح في الدليل الرافع للحرج.[3]

الفـــرع الثاني

حجيـة العمل بالمصلحة المرسلة

اختلف العلماء رحمهم الله في حكم العمل بالمصلحة المرسلة وبناء الحكم عليها على أقوال منها، أنها حجة، ومنها انها ليست بحجة، ومنها أنها

---

(١) الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ٩٥ مصدر سابق.
ـ أصول الفقه د. زكريا البري ص ١٣٩ مصدر سابق.
ـ الوسيط في أصول الفقه للزحيلي ص ٤٣١ مصدر سابق.
ـ مصادر التشريع فيما لا نص فيه لخلاف ص ١٩٩ مصدر سابق.
(٢) سورة الحج الآية ٧٨.
(٣) الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ١١٤/١١٥ مصدر سابق.

حجة في حالات معينة، ثم يعقب ذلك برأينا بهذا الخصوص ونعرض قبل ذلك هذه الاتجاهات ونناقش بعد ذلك هذه الأقوال :

الاتجاه الأول : القائلون بحجية المصلحة المرسلة :

ذهب الى ذلك القول المالكية والحنابلة وبعض الشافعية مستدلين بما يلي:

الدليــل الأول

ان الاستصلاح ـ أي المصلحة المرسلة ـ فيه تحقيق لمصالح الناس والاحكام الشرعية انما شرعت لتحقق مصالح الناس، والاستصلاح داخل ضمن مقاصد الشريعة للخلق، وقد دل على اعتبارها عموم الأدلة من الكتاب والسنّة وقرائن الاحوال.

الدليــل الثاني

ان الشرعية عامة لكل الناس وخاتمة الشرائع كلها ومستوعبة لمصالح البشر على اختلاف وقائعهم وامكنتهم وأزمنتهم وأحوالهم، ولن يتأتي وصف الشريعة بهذا الا اذا قلنا ان المصلحة المرسلة حجة.

الدليــل الثالث

ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالاستصلاح فيما طرأ لهم من حوادث وجدّ لهم من طوارئ لم يكن لهم فيها حكم من قبل ولا نظير لها يقاس عليها فحكموا فيها بأحكام مبنية على المصالح حيث لم يقم دليل معين على اعتبارها او الغائها، ولم ينكر الصحابة بعضهم على بعض فكان هذا اجماعا منهم على ذلك وهم خير قدوة وأسوة.

وقد علم من استقراء الشرع الكريم محافظته على المصالح وعدم اهدارها ولاسيما ان كانت متمحضة لم تستلزم مفسدة ولم تعارض مصلحة راجحة ولم تصادف نصا من الوحي[1].

(١) المصالح المرسلة لشيخنا المرحوم محمد الأمين الشنقيطي الموريتاني ص ١٢ وما بعدها طبع الجامعة الإسلامية بالمدينة د. ت.

الاتجاه الثاني ـ المانعون للاحتجاج بالمصلحة المرسلة :

ذهب الى هذا القول الظاهرية وأكثر الشافعية والمشهور من مذهب الحنفية مستدلين بما يلي :

الدليــل الأول

ان احكام الشرع غير مبنية على علل منسقة تدركها عقولنا، وما نص عليه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ كفيل بتحقيق المصالح للخلق، وما سكت عنه فهو على البراءة الاصلية التي خلق الله الاشياء عليها، والله سبحانه لم يترك الخلق سدى من غير أن يشرع لهم كل ما يكفل تحقيق مصالحهم، بل شرع لهم ذلك بالاحكام التي نص عليها في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ.

الدليــل الثاني

القول بالاستصلاح يعني ان هناك مصالح للخلق باقية لم يكفلها ما شرعه الله، وما أرشد الى سلوكه حالة التنازع فيما ليس في شرع الله، فالقول بها زائد على شرع الله فلا حاجة اليه.[١]

الدليــل الثالث

ان المصالح الحقيقية للناس قد راعاها الشارع، اما بتشريع أحكام لها، وإما بالدلالة على اعتبارها لبناء التشريع عليها، فان لم يكن هكذا فلا يصح بناء تشريع عليها، ذلك لان الحكم لا يكون شرعيا الا اذا شرعه الشارع، والمصلحة المرسلة حكم بني على مصلحة لم يعتبرها الشارع فليست بحكم شرعي[٢].

والمصلحة مترددة بين الاعتبار والالغاء، فليس الحاقها بأحد هذين الالغاء أو الاعتبار بأولى من الحاقها بالآخر، وفي ذلك مجال للشهوة والأغراض والهوى، ولا نأمن من أن يزين للانسان السوء حسنا وما كان هكذا فلا يقبل.[٣]

---

(١) المصالح المرسلة للشيخ الشنقيطي ص ١٥ مصدر سابق.

(٢) نفسه ص ١٦.

(٣) المدخل للفقه الإسلامي ٢٥١ للشيخ محمد الحسيني الحنفي نشر دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٤.

ان الاعتماد على المصلحة المرسلة في التشريع يؤدي الى اختلاف الاحكام باختلاف الازمنة والامكنة فيكون الأمر الواحد حلالا في زمن معين أو في بلد معين لما فيه من مصلحة، وحراما في زمن أو بلد آخر لما فيه من مفسدة، وهذا يتنافى مع وحدة الشريعة، ووحدة احكامها وعمومها وخلودها، بالاضافة الى ان الاعتماد عليها دون نص يؤدي الى الانطلاق والانفلات من أحكام الشريعة وايقاع الظلم باسم المصلحة[1].

الاتجاه الثالث ـ المصلحة المرسلة حجة في حالات معينة :

ذهب الامام الغزالي رحمه الله في قوله الاخير في كتابه المستصفى الى أن المصلحة المرسلة لا تخلو : اما أن تكون واقعة في رتبة التحسينات أو في رتبة الحاجيات، أو في رتبة الضروريات.

ففي التحسينات لا ينبى الحكم عليها مالم يدل عليها دليل معين من الشرع، فهذا تكون مما شهد الشرع باعتباره فهي مصلحة معتبرة لاخلاف عليها.

وان كانت في رتبة الحاجيات فلا ينبى الحكم عليها كالتحسينات فبهذا لابد من دليل معين من الشرع فتكون من المصالح المعتبرة.

وإن كانت في رتبة الضروريات فإنه لا يبعد أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين لأننا قد علمنا أن ذلك من مقاصد الشرع، وكون هذه المعاني مقصودة عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الامارات[2] .

ويعلل الغزالي عدم قوله بالحاجيات والتحسينات في المصالح المرسلة بانه لو جاز ذلك لما احتيج الى بعثة الرسل، وبأن العامي يساوي العالم في ذلك :

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٢٢.
ـ أصول الفقه لأبي زهرة ص ٢٢٤ مصدر سابق.

(٢) المستصفى للغزالي ١ / ١٤٢ مصدر سابق.
ـ روضة الناظر لابن قدامة ص ٨٧.

فان كل أحد يعرف مصلحة نفسه ويكون ذلك وضعا للشرع بالرأي.[1]

والرأي الذي نرجحه : هو القول بجواز الاحتجاج بالمصلحة المرسلة اذا توفرت الشروط التي ذكرها العلماء وذلك لان في الأخذ بها ما يتفق وعموم الشريعة وخلودها ومسايرتها لمصالح الناس في كل زمان ومكان، لاسيما وهو الأمر الذي سار عليه صحابة رسول الله ﷺ كما رأينا فيما سبق.

فبالاخذ بها تحقيق لكمال الشريعة وشمولها وتحقيقها لمصالح الناس مهما اختلفت بيئاتهم وازمانهم، لاسيما والاعتماد عليها اعتماد على بنيان متين قامت الادلة القطعية على أنه قاعدة ماجاءت به النصوص من أحكام، فهو اعتماد على أصل شرعي والأحكام المبنية عليه جزء من أحكام الشريعة التي قرر الله كمالها وتمامها.

أما القول بالخوف من أهل الهوى والاهواء من الحكام والفقهاء فلا يصح أن يكون مستندا أو سببا في اهمال مصالح الناس وهو سبب لا يكفي لكف آذاهم أو شرهم عن الشريعة ولا يمنع ضرر هؤلاء ولا يكف آذاهم الا ابتعادهم عن ولاة الأمر وعن مناصب الفتيا، لان من غلب عليه الهوى وران على قلبه الفساد يكون من الخطر على الشريعة واحكامها، سواء أكان التشريع بالنصوص أو مقيدا بالمصلحة المرسلة.

وربما يكون الأخذ بالاجتهاد الاجماعي ــ لا الاجتهاد الفردي ــ خير ضمان لتعرف مصالح الناس وتمييزها من الأهواء والشبهات. وما تخوفه القائلون بالمنع من أن الأخذ بالمصلحة المرسلة يترتب عليه اختلاف الاحكام في كل زمان ومكان بناء على اختلاف المصالح مما لا يتفق مع وحدة الشريعة وعمومها فليس واردا هنا لان الشريعة وحدة عامة تطالب الجميع بتشريع ما يحقق مصلحتهم في المسائل التي لم يرد عن الشارع شاهد باعتبارها او بالغائها، فلم يكن الاختلاف في أصل الشريعة حتى يتنافى مع وحدتها وعمومها، وانما هو اختلاف في التطبيق وفي وجود المصلحة او عدم وجودها.

---

(١) نفسه جـ ١ ص ١٤١.

« فالمانعون سدوا بابا من أبواب اليسر ورفع الحرج في التشريع، وأظهروا أن الشريعة قاصرة عن مصالح الناس وعن مسايرة التطورات »[١].

ودعواهم ان الشريعة كفلت كل مصلحة في أي زمن وفي أي بيئة، انما يسلم لهم هذا اذا اعتبروا المصلحة المرسلة سندا للتشريع وسلموا بانه حيث توجد المصلحة فثم شرع الله، وبهذا أكمل الله الدين لانه شرع للمسلمين احكاما ومهد لهم عدة سبل للوصول الى أحكام ما لم يشرع فيه، وجعل من هذه السبل ان يتوخوا مصلحتهم حيث كانت.

ثم انا لا نجد خلافا بين علماء المسلمين الذين يعتد بآرائهم في أن أحكام الشريعة قصد بتشريعها تحقيق مصالح الناس ونعلم أيضا ان مصالح الناس هي مجموعة الضروريات والتحسينات والكماليات.

وقد دل استقراء الشرع في جميع ابوابه وفروعه على أن كل حكم شرعي انما قصد به تحقيق هذه الأمور الثلاثة، أو أمر مكمل لواحد من هذه الثلاثة، وهذه المصالح لا تتناهى جزئياتها لانها تتجدد بتجدد شئون الناس وتغير أحوالهم، وبعض جزئيات هذه المصالح شرع الإسلام احكاما لتحقيقها ودل بهذا على أنه قصدها بتشريعه واعتبرها أسبابا له مثل الاحكام التي شرعها لحفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، ومثل الأحكام التي شرعها للتخفيف والتيسير ورفع الحرج، وهذه تسمى في اصطلاح علماء الأصول المصالح المعتبرة شرعا[٢].

الفـــرع الثالث

نماذج من المسائل الاقتصادية المبنية على المصلحة المرسلة

قرر العلماء رحمهم الله ان مجال العمل بالمصلحة المرسلة عند القائلين بها يقتصر على المعاملات دون العبادات والمقدرات التي لا مجال للعقـل فيها،

---

(١) انظر في معنى ماعرضنا عنه أصول التشريع الإسلامي للشيخ على حسب الله طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٣٩٦ الطبعة الخامسة ١٨٢ وهذا البحث من اهم ما كتب في بحوث المصلحة المرسلة.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٢٢ مصدر سابق.
ـ أصول الفقه لابي زهرة ص ٢٢٤ مصدر سابق.

لان المصلحة في المعاملات يمكن ادراكها ومعرفتها بخلاف العبادات التي هي علاقة بين الانسان وربه ووسائل معينة للتقرب اليه بطاعته فيها.

فلهذا يقتصر في العبادات على ما وردت به النصوص، فلا يصح البحث في اثباتها عن طريق المصلحة المرسلة، لان هذا أمر لا يعرف الا من الله سبحانه، وعن طريق تبليغ رسوله محمد ﷺ ولو فتحنا باب التشريع بالمصلحة في نطاق العبادات لأدى ذلك الى تغيير شعائر الدين وتعددها والابتداع فيها.

ولهذا قال الطوفي[1] من الحنابلة رحمه الله « وانما اعتبرنا المصلحة في المعاملات دون العبادات وشبهها لان العبادات حق الشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا الا من جهته، فيأتي بـه العبد على ما رسم له »[2].

ونذكر هنا مثالين بتوسع قليلا من المصلحة المرسلة لها علاقة وثيقة بعصرنا الحاضر :

المثال الأول : تضمين الصناع ـ الاجراء المشتركون.
المثال الثاني : توظيف الخراج على الأراضي المفتوحة.

المثـــال الأول

تضمين الصناع : الأجراء المشتركون

الاصل في الشريعة الإسلامية أنّ يَدَ الصانع أمينة اذ يعتبر مسئولا مسئولية مباشرة ومسئولية أمانة على ما في يده للناس، وعليه لا يضمن الا اذا ثبت تعديه على ما استودع لديه، وفي هذا يقول المصطفى ﷺ « لا ضمان على

---

(١) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري (٦٥٧ ـ ٧١٦) فقيه حنبلي ولد بقرية طوفا بالعراق، وتوفي في الخليل بفلسطين ـ له مؤلفات منها بغية السائل في أمهات المسائل ومعراج الوصول في أصول الفقه وشرح حديث لا ضرر ولا ضرار الذي بنا عليه رأيه في المصلحة (شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٣٩/٦).

(٢) شرح مختصر الروضة ص ٢٠٢ مخطوط نقلا عن رسالة د. عبد الله التركي ٤٣٧.

مؤتمن »[1] فيفيد الحديث أن من كان أمينا على عين من الاعيان كالوديع والمستعير فانه لا ضمان عليه اذا أهلك أو تلف ما تحت يده الا اذا فرط في الحفظ او تعدى على ما اؤتمن عليه.

الا أن في الناس من تفسد ضمائرهم، وقد حدث هذا مع الأسف ـ مبكرا أي زمن الخلافة الراشدة فما ان انتهى عصر الرسول ﷺ حتى انحرفت بعض النفوس عن الصراط المستقيم، وبدت الخيانة منهم فيما أؤتمنوا عليه فكان لابد من علاج لهذه الحادثة الظاهرة التي جدت.

ويذكر العلماء نصوصا من واقع ما نقله الصحابة رضي الله عنهم، فقد روى البيهقي جملة من الآثار عن الامام علي بن أبي طالب رضي الله عنه « انه ضمن الغسال والصباغ وقال عند ذلك لا يصلح الناس الا ذلك »[2] والمقصود بالصناع ومن في حكمهم الاجراء المشتركون. اما الاجير الخاص فاذا اثبت انحرافه وتعديه فانه يضمن اما اذا لم يعرف ذلك فان الاصل امانته.

ولا يتسع المقام هنا لعرض الخلاف بين العلماء في هذه المسألة ولكن نشير الى أن الذاهبين الى القول بتضمين الصناع ومنهم المالكية والحنابلة استندوا إلى المصلحة المرسلة فقد قال ابن رشد «ومن ضمنه ـ أي الأجير المشترك ـ فلا دليل عليه الا النظر الى المصلحة المرسلة وسد الذرائع ووجه هذه المصلحة إنهم لو لم يضمنوا لاستهانوا بالمحافظة على ما تحت أيديهم من أمتعة الناس وأموالهم، وفي الناس حاجة شديدة اليهم فكانت المصلحة في تضمينهم ليحافظوا على ما تحت أيديهم »[3] .

واذا كان هذا التغير والانحراف حدث في زمن الخلافة الراشدة فكيف بهذه الازمان المتأخرة جدا، فلابد من اعتبار المصلحة المرسلة والحالة هذه

---

(١) انظر الجامع الصغير للسيوطي جـ ٢ ص ٥٠١ وقال رواه البيهقي عن ابن عمر باسناد ضعيف ورواه أيضا البيهقي في السنن الكبرى جـ ٦ ص ٢٨٩/٢٩٠ بطرق متعددة وقال في نيل الاوطار (رواه الدارقطني انظر ص ٥/٣٣٣ من نيل الاوطار.

(٢) السنن الكبرى جـ ٦ ص ١٢٢، وانظر كنز العمال للمتقي الهندي مطبوع على حاشية مسند الامام أحمد بن حنبل جـ ١٩١/٢.

(٣) انظر بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ ص ٢٩٧ مصدر سابق.

تأديبا لهم وعلاجا للموقف لان في الناس حاجة اليهم كما قال ابن رشد، وهو علاج يجعل الامين يحافظ على أمانته، يحسم ابتداء من تسول له نفسه الخيانة فانه اذا عرف انه سيضمن ولن يؤخذ قوله بالقبول مهما اختلق الاعذار فانه سيحافظ على ما تحت يده.

والأخذ بهذا القول بتنفيذ لمقصد من مقاصد الشريعة وهو المحافظة على المال « اذ لا يحل مال امرىءٍ الا بطيب من نفسه »[1] ولا شك ان من تضيع أمتعته عند الاجراء المشتركين لا يسمح بهذا فاذا تدخل ولي الأمر وضمنهم فانه بهذا يعيد الحق الى أهله فلا يفكرون مرة أخرى باهدار مالية الآخرين والتلاعب بها.

ونرى أن هذا القول فيه علاج لسلوك اجتماعي منحرف سرعان ما يرتد الى جادة الصواب وتعود اليه امانته التي أضاعها نتيجة لاهماله أو لسوء نيته بالفعل.

والنتائج الاقتصادية التي نراها من اجراء تضمين الصناع تتضح في استقرار مال الانسان تحت يده، وأنه مهما دفعه الى الاجراء أو غيرهم فانه لا يخاف من ذهابه وضياعه لوجود ولي الأمر الذي يكلف المتلاعبين بدفع حقه حتى لو ادعى التلف.

من هنا ينتشر الامن والطمأنينة وهما من أهم وسائل التنمية الاقتصادية لاسيما واطمئنان الناس على أموالهم يزيل عنهم الخوف الذي ينجم عن مثل هؤلاء الاجراء المشتركين عند معاملتهم.

والحنابلة رحمهم الله يستدلون هنا بسد الذرائع والاخذ بالاحوط اذ أن في ذلك دليلا على ان الاجراء وان كانت بعض ادعاءاتهم قد تكون صحيحة الا انه مع ذلك يبقى القول بتضمينهم وكف شرهم وحفظ لاموال الناس فهو سد للذريعة ومصلحة عامة مقدمة على مصلحة خاصة.

---

(١) انظر كشف الخفاء للعجلوني ج ٢ ص ٤٩٨ وقال رواه الديلمي عن أنس – ورواه الدارقطني انظر ٥/٣٥٥ من نيل الأوطار .

المثـــال الثـاني

توظيف الخراج على الأراضي المفتوحة « عهد الخلفاء الراشدين »

لما فتح المسلمون بلاد فارس في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه أطلقوا على الأراضي اسم ارض السواد وهو ما بين دجلة والفرات، وهذه الفتوحات أوجدت مشكلة وهي ماذا يعمل بكل هذه الاراضي الفسيحة التي آلت الى حكم المسلمين وماذا يكون مصير اهلها المقيمين فيها ؟ ولا شك ان الاجابة على هذا السؤال يقرر مصير هذه البلاد وسكانها في الاجيال التالية :

من أجل هذا ندرس هذه المسألة من خلال العناصر الآتية :

أ ـ رأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ومن معه .
ب ـ رأي الآخرين من الصحابة.
جـ ـ الدلالات الاقتصادية لهذه المسألة واهميتها.

أولا ـ رأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه : ومن معه .

أحس المسلمون وعلى رأسهم أمير العراق آنذاك سعد بن أبي وقاص بوجوب مراجعتهم لولي الأمر ـ عمر بن الخطاب ـ للفصل في هذه القضية المعروضة امامهم لاسيما وقد جاء الفاتحون يطالبون سعدا بتقسيم الغنائم ومن بينهـا الأرض فكتب سعد رضي الله عنه لعمر يستشيره ويطلب رأيه في هذه القضية، وكذلك كتب أبو عبيدة عامر بن الجراح الصحابي أمير الشام، وكتب عمرو بن العاص أمير مصر لنفس الغرض كلهم يطلبون الفصل في قضية الأراضي المفتوحة وماذا يعملون بها، والكتابة الأولى كانت من العراق، وقد نقل كل هذه الرثائق والكتابات أبو يوسف[١] وأبو عبيد[٢] والبلاذري[٣] ويحيى بن آدم[٤] بالتفصيل وغيرهم من المؤرخين ونحن ننقل القصة باختصار ما أمكن :

---

(١) انظر الخراج لابي يوسف ص ١٨ وما بعدها ـ المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٨٢ هـ.
(٢) انظر الاموال لابي عبيد ص ١٤ ، ١٥ ، ٥٧ وصفحات أخرى ـ مكتبة الكليات الازهرية بالقاهرة سنة ١٣٩٥ هـ.
(٣) انظر فتوح البلدان للبلاذري جـ ٢ ص ٣٢٥، ص ٢٦٥ جـ ٢ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٦م.
(٤) انظر الخراج ليحيى ابن آدم ص ٢٤ ـ ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٦ وصفحات أخرى.

« جمع عمر الناس في المدينة لينظروا في الأمر ويشاركوه في الرأي بعد أن كانت الفئة المعارضة موجودة ومنهم بلال بن رباح رضي الله عنه وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه وهؤلاء كان يرون قسمة الأرض باعتبارها غنيمة شأنها شأن المنقولات من الغنائم فكان عمر يقول لهما لو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء ، فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض ورثت عن الآباء وحيزت ؟ وما هذا برأي، فما يسد به الثغور ؟ وما يكون للذرية والارامل بهذه البلد وبغيره من أرض الشام والعراق، فاكثروا على عمر وكان مع عمر من المهاجرين والانصار عثمان بن عفان ومعاذ بن جبل وعلي بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الله بن عمر وغيرهم من الصحابة، ولما وقع الاختلاف احتكم عمر رضي الله عنه الى عشرة من الانصار خمسة من الاوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم واشرافهم فنهض عمر وحمد الله واثنى عليه ثم قال : اني لم ازعجكم الا لان تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فاني واحد كاحدكم، وانتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني ووافقني من وافقني ثم أعلم الحاضرين برأيه قائلا : ارى ان تحبس الأرض وتوقف بعمالها ويوضع عليها فيها الخراج وفي رقابهم الجزية، يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين »[1].

ومن كلامه رضي الله عنه : أرأيتم هذه المدن العظام لابد لها من أن تشحن بالجيوش وادرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء اذا قسمت الأرضون ومن عليها »[2].

وقال أيضا : لقد وجدت الحجة في كتاب الله تعالى الذي ينطق بالحق فقرأ الآيات من سورة الحشر « وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى » الآيات فقال هذه نزلت في شأن بني النضير ، فالآية « وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم » فقال هذه عامة في القرى كلها، ثم قوله تعالى : ﴿ **للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً** ﴾ فأوضح انها للمهاجرين، ثم تلا الآية التي بعدها : ﴿ **والذين تبوءوا**

---

(١) الخراج لابي يوسف ص ٢٥ مصدر سابق.

(٢) نفسه ص ٢٥.

الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ﴾ فقال وهذه للأنصار، ثم ختم الآية : ﴿ **والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان** ﴾. فقال هذه عامة لمن جاء بعدهم. فاستوعبت الآية الناس وقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعا فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من يجيء بعدهم فاجمع على تركه وعدم تقسيمه فكان جوابهم جميعا : الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت.

فحينئذ كتب عمر الى سعد بن أبي وقاص في العراق بما انتهى اليه الرأي فقال له : « أما بعد : فقد بلغني كتابك ان الناس قد سألوا ان تقسم بينهم غنائمهم وما أفاء الله عليهم فاذا أتاك كتابي هذا فانظر ما اجلبوا به عليك في العسكر : من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الارضين والانهار لعمالها، ليكون ذلك في اعطيات المسلمين، فانا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء »[1].

وبمثل هذه الرسالة كتب الى أبي عبيدة في الشام، والى عمرو بن العاص في مصر.

ثانيا ــ رأي الآخرين من الصحابة :

هو ما رآه بلال بن رباح رضي الله عنه والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف الزهري رضي الله عنه من وجوب تقسيم الاراضي والانهار كما فعل الرسول ﷺ وكما بينته آية الانفال ﴿ **واعلموا أنما غنمتم من شيء** ﴾[2]، وشددوا على عمر في ذلك وبالاخص بلال رضي الله عنه حتى قال عمر : اللهم اكفني بلالا وذويه[3]. وكان مما ناقشوا به عمر قولهم «كيف تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولابناء القوم ولابناء ابنائهم » وكان عمر يرد

(١) الاموال لابي عبيد ص ٧٤ مصدر سابق.
(٢) سورة الانفال الآية ٤١.
(٣) الخراج لابي يوسف ص ٢٦ مصدر سابق.

عليهم بقوله : « لولا آخر الناس ما فتحت قرية الا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر »[1].

وكان يقول لهم: فما لمن جاء بعدكم من المسلمين، وأخاف إن قسمته بينكم أن تفاسدوا بينكم في الحياة »[2] .

وقال لهم أيضا « تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء ».[3]

ولما كتب عمرو بن العاصر لامير المؤمنين عمر يخبره بان الزبير الح عليه في قسمتها كما قسم رسول الله خيبر اجابه بقوله « دعها حتى يغزو حبل الحبلة »[4] وفسر أبو عبيد كلام عمر هذا بقوله « أراه ـ أي أظنه ـ أراد أن تكون فيئا موقوفا على المسلمين ما تناسلوا يرثه قرن بعد قرن، فتكون قوة لهم على عدوهم »[5] .

ثالثا ـ الدلالات الاقتصادية :

ينبغي قبل الكلام على الدلالات الاقتصادية ان نقول : ان عمر رضي الله عنه ومن جاء معه في هذا الرأي وصل اليه عن طريق الاستدلال بالمصلحة المرسلة، ولهذا لم يجعل وظيفة الخراج متساوية في كل الاراضي بل فاوت بينها حسب طاقة الارض في كل بلد فقد نقل الماوردي قوله « وحين فرض عمر على الاراضي خراجا لم يجعل ذلك متساويا فقد وضع على أرض السواد « العراق » في بعض نواحيه على كل جريب قفيزا ودرهما، فراعى ما تحتمله الأرض دون حيف ولا اجحاف بزارع، وضرب عمر رضي الله عنه على ناحية أخرى غير هذا القدر »[6].

---

(١) الاموال لابي عبيد ص ٧٢ مصدر سابق.

(٢) فتوح البلدان للبلاذري جـ ٢ ص ٣٢٩ مصدر سابق.

(٣) الاموال لابي عبيد ص ٧٣.

(٤) نفســه ص ٧٤.

(٥) نفســه ص ٧٤.

(٦) الاحكام السلطانية للماوردي ص ١٧٩ ـ المكتبة التوفيقية بالقاهرة د. ت. ـ وانظر الخراج لابي يوسف ص ٢٤.

والواقع أن رأي عمر يتفق مع الروح العامة للشريعة الإسلامية وفي هذا يقول أبو يوسف رحمه الله بعد نقله للقصة في مواضع مختلفة « والذي رأى عمر رضي الله عنه من الامتناع من القسمة بين من افتتحها عد ما عرفه الله مما كان في كتابه من بيان توفيقا من الله كان له في ما صنع، وفيه كانت الخبرة للمسلمين، وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمة بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم لان هذا لو لم يكن موقوفا على الناس في الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور، ولم تقو الجيوش على السير في الجهاد، ولما أمن الرجوع من أهل الكفر إلى مدنهم اذا خلت من المقاتلة والمرتزقة والله أعلم بالخير حيث كان »[1].

فابقاء عمر للأرض بايدي أهلها والاكتفاء بتوظيف الخراج عليها يكون موردا ماليا مستديما يصرف منه في مصالح المسلمين عامة.

٢ ـ وقد جاءت الشريعة الإسلامية بمحاربة الظلم والطغيان والاستغلال، وما شرع الجهاد الا لنشر مبادئ العدالة، وتكافؤ الفرص، وما تقرر الاستيلاء على نفائس الأموال المنقولة على أنها غنائم الا لأنها مما يحوزه طغاة الحكام واتباعهم بالبغي والظلم والسطوة على الشعوب، لقد حقق اجتهاد عمر هذه المهمة وهي ازالة الظلم حيث جعل الأرض لمن يعمل فيها.

٣ ـ حث عمر المقيمين فيها على الانتاج والعمل لأنه لم يفرض الخراج إلا على الأرض الصالحة للزراعة، وهو فوق هذا حماية من الدولة لهم وأمنا ويؤخذ بنسبة متواضعة لا ترهقهم.

٤ ـ انتقال ملكية الأرض للدولة واعتبارها وكيلة عن المسلمين حيث جعل فيئها لصالح المسلمين عامة، وجعلها وحدة واحدة بدلا من ان تقسم بين الأفراد فيتداولونها واحدا بعد واحد حتى تؤول في يوم ما إلى عدة أشخاص فقط، وتبقى البلاد بدون جند، وبدون خراج، وهذا له خطره على الدولة الإسلامية، ففعل عمر هذا صمام أمان ومورد ثابت ترجع الدولة إليه للمنفعة على مصالح المواطنين وتأمين حدودها من الأعداء.

---

(١) الخراج لابي يوسف ص ٢٧ مصدر سابق.

ومعلوم ما في ايلولة الأراضي المفتوحة إلى أيدي أقلية من المحاربين من اختلال التوازن الاقتصادي بين افراد المجتمع فلهذا رأى عمر مع غيره من الصحابة الكرام هذا الرأي الحكيم الذي استفادت منه الأمة الإسلامية على المدى الطويل.

والأموال المنقولة تختلف عن الأموال الثابتة اذ أن الأموال الثابتة أموال عقارية لا ينفرد بها المحاربون وحدهم ـ على رأي عمر ـ وهي ايضا ليست ملكا للدولة في عهد عمر فحسب بل هي ملك للدولة الإسلامية في أجيالها اللاحقة وبالتالي فانه لا ينبغي توزيعها وما بقاؤها في يد القائمين عليها الا من قبيل الانتفاع بها نظير ما يدفع من خراج.(١)

٥ ـ أفاد هذا الخراج ميزانية الدولة في عهد عمر فلقد بلغ خراج العراق وحده مائة ألف ألف درهم(٢) على بعض الاراء، والمقريزي : ذكر أن خراج مصر كان في عهده اثنى عشر ألف ألف دينار، والبلاذري(٣) قال انه أي خراج مصر ألفي ألف ولم يذكر التمييز سواء درهم أو دينار ومهما يكن الاختلاف في الأرقام الا أنها تدل على نجاح هذه الفكرة وهذا الرأي. وهو مبلغ جيد دل على أن الدولة استفادت من هذا الاجتهاد العمري وفتحت مجالا وموردا اضاف على ميزانية الدولة مالا مستديما.

---

(١) هذه الاستنتاجات وغيرها مما لم نذكره تدل على حكمة عمر ودهائه وسياسته وفقهه.

(٢) وهو ما يقرب من سبعمائة ألف وستمائة وتسعون ريالا على أساس أن الشاة كانت في ذلك العهد تساوي ٥ دراهم والشاه في هذا الوقت تساوي باقصى مبلغ ٦٥٠ ريال فيكون ذلك يساوي ١٣٠ درهما. راجع في ذلك كتاب استاذنا الدكتور الفنجري الإسلام والضمان الاجتماعي ورأيه في نصاب الزكاة ص ٥٣/طبعة دار ثقيف سنة ١٤٠٠ سلسلة الاقتصاد الإسلامي رقم ٤.

(٣) فتــوح البلدان جـ ٢ ص ٣٣٢.



ثانيا ـ الاستحسان

تمهيد :

الاستحسان في اللغة :

من الحسن بمعنى عدّ الشيء حسنا، وهو ما يعمل به الانسان، ويحصره من الصور والمعاني.

قال الراغب : « الحسن : عبارة عن كل مرغوب فيه، وذلك من ثلاثة أوجه : مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من جهة الحس.. والحس أكثر ما يقال في تعارف العامة في المستحسن بالبصر .. يقول تعالى « الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه »[1] أي الأبعد عنِ الشبهة .

الاستحسان في الاصطلاح : له عـدة تعريفات نذكر منها :

أ ـ تعريف الامام ابن العربي المالكي[2] :

« الاستحسان » ايثار مقتضى الدليل عن طريق الاستثناء والترخيص لمعارضة ما يعارض به في مقتضياته »[3].

ب ـ تعريف الطوفي الحنبلي :

« الاستحسان » العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص[4].

---

(١) سورة الزمر الآية ١٨.

(٢) أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري ابن العربي تبحر في العلوم الشرعية، مالكي المذهب وجلس للوعظ والتفسير، له مؤلفات منها العواصم والقواصم والدواهي والنواهي وعارضة الاحوذي شرح الترمذي وأحكام القرآن وغير ذلك ـ توفي سنة ٥٤٣ انظر وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٩٦.

(٣) انظر روضة الناظر لابن قدامة ص ١٦٧، تحقيق د. عبد العزيز السعيد ـ طبع جامعة الامام محمد ابن سعود ـ الرياض.

(٤) نفسه ص ١٦٧.

جـ ـ تعريف أبو الحسن الكرخي الحنفي :[1]

« الاستحسان » : العدول بالمسألة عن حكم نظائرها الى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول.[2].

د ـ تعريف عبد الوهاب خلاف :

« الاستحسان » العدول عن مقتضى النص لمصلحة تقتضيه[3] .

ومهما تعددت التعريفات للاستحسان فان الخلاف لفظي كما قال ذلك ابن الحاجب[4] والشوكاني وقد لخص الشيخ عبد الوهاب خلاف نظرتهم في تعريف الاستحسان بقوله « والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه، وانما الخلاف في الواقع في اعتبار العادة أو المصلحة صالحة لتخصيص الدليل العام اي ان الاستحسان يتجه الى فهم الشريعة من قواعدها العامة الكلية »[5].

ونتحدث عن الاستحسان من خلال فروع ثلاثة :

الفرع الأول : حجية الاستحسان.
الفرع الثاني : الفرق بين الاستحسان والمصلحة المرسلة والقياس.
الفرع الثالث : نماذج من المسائل الاقتصادية المبنية عليه.

الفـــرع الأول

حجيـــة الاستحســـــان

اتجه العلماء رحمهم الله في الأخذ بالاستحسان الى اتجاهين :

---

(١) أبو الحسين عبد الله بن الحسين الكرخي الحنفي، شيخ الحنفية في عصره شرح الجامع الكبير والصغير، واليه انتهت رياسة العلم في أصحاب ابي حنيفة وكان ورعا وعنه أخذ العلماء ـ ولد سنة ٢٦٠، وتوفي سنة ٣٤٠ (انظر طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٤٢).

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت جـ ٢ ص ١٢٣.

(٣) مصادر التشريع فيما لا نص فيه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٨٣ مصدر سابق.

(٤) أبو عمرو عثمان بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب الرويني، المصري الدمشقي مالكي المذهب وبرع في المذهب المالكي وصنف فيه مختصره الشهير وفرج المعقول بالمنقول وهو ركن من اركان العلم ـ توفي سنة ٦٤٦ ـ انظر سير النبلاء ٢٨٧/١٣.

(٥) مصادر التشريع فيما لا نص فيه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٨٣ مصدر سابق.

أحدهما : اتجاه مجيز واعتباره دليلا يستدل به عند فقد النص واليه اتجهت المذاهب الثلاثة الحنفي والمالكي والحنبلي.

ثانيهما : اتجاه مانع واعتباره تشريعا بالهوى واليه اتجه الفقه الشافعي والظاهري.

الاتجاه الأول ـ القائلون بالاستحسان :

ذهب جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والحنابلة الى الأخذ بالاستحسان مستدلين بأدلة كثيرة منها :

أ ـ وردت آيات كثيرة وأحاديث حول لفظ الاستحسان والأخذ به منها : قوله تعالى : ﴿ **الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه** ﴾[١] ـ ومنها ـ قوله تعالى : ﴿ **واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم** ﴾[٢]. ومنها ـ أثر : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »[٣].

ب ـ أجمعت الأمة على دخول الحمام من غير تقدير للزمان الذي يمكث فيه، ودون تقدير للماء المستهلك، كما اجمعوا على شرب الماء من ايدي السقائين من غير تقدير للعوض.

فكان هذا عرفا جاريا بينهم فاستحسنوا ترك مثل هذه الأشياء، وعدم المطالبة بها هدفا منهم لعدم المضايقة والحرج ولتفاهتها وحقارتها، ففي الأخذ بالاستحسان ترك للعسر وهو أصل في الدين قال الله تعالى : ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾[٤].

جـ ـ القول بالاستحسان ليس مبنيا على الهوى بل انه مبني على ثبوت الادلة الشرعية الاخرى كالنص والاجماع أو الضرورة أو العرف أو المصلحة أو القياس فلا يقال ان الاستحسان يؤخذ به دون دليل يستند اليه.[٥]

---

(١) سورة الزمر الآية ١٨.

(٢) سورة الصافات الآية ٥٥.

(٣) قال السخاوي في المقاصد الحسنة رواه احمد في كتاب السنة وأبو نعيم في الحلية كلاهما عن ابن مسعود والصحيح وقفه عليه دون رفعه الى الرسول ﷺ انظر ص ٣٦٧ رقم الحديث ٩٥٩ من المقاصد الحسنة.

(٤) سورة البقرة الآية ١٨٥.

(٥) كشف الاسرار للبزدوي جـ ٤ ص ١١٢٥.

الاتجاه الثاني ـ الرافضون للاستحسان :

كما قلنا ان الامام الشافعي هو أبرز من أبطل الاستحسان حتى قال رحمه الله « من استحسن فقد شرع » واخذ ابن حزم برأي الامام الشافعي في هذا واستفاد من أدلته ونذكر بعض الأدلة من كتاب أبطال الاستحسان[1] للامام الشافعي :

أ ـ لا يجوز الحكم إلا بالنص أو بما يقاس عليه لان في ذلك شرعا بالهوى وقد قال سبحانه : ﴿ **وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم** ﴾[2]والآيات الكثيرة تأمر بطاعة الله وطاعة رسوله ﷺ وتنهى عن اتباع الهوى وتأمر عند التنازع بالرجوع الى كتاب الله وذلك حيث يقول الله : ﴿ **فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر** ﴾[3]، فالاستحسان ليس كتابا ولا سنّة ولا ردا إليهما وانما هو أمر غير ذلك فهو تزيد عليهما فلا يقبل الا بدليل منها على قبوله ولا دليل عليه.

ب ـ أجمع الصحابة رضي الله عنهم على منع الحكم بغير دليل ولا حجة لانهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر وما قال واحد منهم حكمت بكذا لاني استحسنته ولو قال ذلك لشددوا عليه الانكار وقالوا من انت حتى يكون استحسانك شرعا وتكون مشرعا لنا ؟[4] .

فالاستحسان لا ضابط له ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل فلو جاز لكل حاكم او مفت أو مجتهد أن يستحسن من غير ضابط

---

(١) انظر كتاب ابطال الاستحسان للامام الشافعي المطبوع مع كتاب الام مجلد ٧ ص ٢٧٣. وانظر ايضا الرسالة للامام الشافعي ص ٢٥ تحقيق الشيخ أحمد شاكر، ص ٥٠٣ من الرسالة وما بعدها.

(٢) سورة المائدة الآية ٤٩.

(٣) سورة النساء الآية ٥٩.

(٤) المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٢٧٣ كتاب ابطال الاستحسان مطبوع ضمن كتاب الام
ـ وانظر ابطال الاستحسان لابن حزم ص ٥٠ مصدر سابق.
ـ وانظر الاحكام لابن حزم جـ ٦ ص ٧٥٩ مصدر سابق.

لكان الامر فرطا، ولاختلفت الاحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت فيكون في الشيء الواحد ضروب من الفتوى من غير ترجيح واحدة على الأخرى، اذ لا ميزان ولا ضابط يمكن له الترجيح به مادام الاساس هو الاستحسان.[١].

الاستحسان أساسه العقل وفي ذلك يستوي العالم والجاهل، فلو جاز لاحد الاستحسان لجاز لكل انسان أن يشرع لنفسه شرعاً جديدا، والرسول عليه السلام ما كان يفتي بالاستحسان، وانما كان ينتظر الوحي ثم استحسن الرسول ﷺ لما كان مخطئا لانه لا ينطق عن الهوى، والناس ليسو مثله، ثم ان النبي ﷺ استنكر على الصحابة الذين غابوا عنه وافتوا باستحسانهم كالذين أحرقوا مشركا لاذ بشجرة واستنكر على أسامة قتله رجلا قال لا إله إلا الله مدعيا انه قالها تحت حد السيف، ولو كان الاستحسان جائزا لما استنكر عليه، ولا يقال بأن انكار الرسول ﷺ عليهم كان أول الأمر ثم فتح لهم باب الاجتهاد فان ذلك ـ أي اجتهاد الصحابة ـ كان بأمر منه.

والذي يرجح لنا : انه بتحرير محل النزاع في الاستحسان يتضح أن المانعين للاستحسان يهدفون الى أن لا يستند الاستحسان الى الهوى والقول بالرأي المجرد دون الرجوع الى الادلة الشرعية الامر الذي دعا الامام الشافعي الى القول : « من استحسن فقد شرع »[٢] والى ان يقول ابن حزم « ما الاستحسان عندهم الا تذوق وجرأة على التشريع بالهوى والرأي في مقابلة ما يوجهه الدليل الشرعي ولو جاز لاحد الاستحسان في الدين لجاز ذلك لاهل العقول من غير أهل الشرع... والحق حق وان استقبحه الناس والباطل باطل وان استحسنه الناس، فصح ان الاستحسان شهوة واتباع للهوى والضلال »[٣].

---

(١) كتاب ابطال الاستحسان للامام الشافعي مطبوع ضمن كتاب الام له جـ ٢ ص ٢٧٣، وانظر اصول الفقه لابي زهرة ص ٢١٣ ـ ٢١٥ مصدر سابق.

(٢) ابطال الاستحسان للامام الشافعي جـ ٧ ص ٢٧٣ كتاب الام مصدر سابق.

(٣) انظر ملخص ابطال الاستحسان لابن حزم ص ٥٠ مصدر سابق.
وانظر الاحكام لابن حزم ايضا جـ ٦ ص ٧٥٩ مصدر سابق.

ولا يقول بهذا المذهب المجيزون للاستحسان اذ ان استحسانهم مقيد بالرجوع الى الادلة والقواعد الشرعية من قياس وعرف وادلة اخرى وفي هذا يقول التفتازاني[١] في تحرير محل النزاع « وقد كثر في الاستحسان المدافعة والرد على المدافعين ومنشؤها عدم تحقيق مقصود الفريقين، فان القائلين بالاستحسان يريدون ما هو أحد الادلة الشرعية والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من أثبت حكما بأنه تحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع، والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع »[٢].

ويقول الامام القفال الشافعي[٣] « ان كان المراد بالاستحسان ما دلت عليه الاصول بمعانيها فهو حسن لقيام الحجة به، وان كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحانه من غيرحجة ودلت عليه من أصل ونظير فهو محذور »[٤].

ويقول ابن السمعاني الشافعي « ان كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الناس من غير دليل فهو باطل، ولا أحد يقول به، وان فسر الاستحسان بالعدول عن دليل الى دليل أقوى منه فهذا لم ينكره أحد ».[٥]

لذلك نرى أن المختلفين في الاستحسان لم يحرروا موضع النزاع، فلم ترد أدلتهم اثباتا وانكارا على محل واحد لان الاستحسان المبنى على الهوى والشهوة

---

(١) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، ولد بتفتازان من بلاد خراسان وأقام بسرخس، له كتب منها حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، والتلويح الى كشف غوامض التنقيح ـ ولد سنة ٧١٢ وتوفي سنة ٧٩٣. (انظر بغية الوعاه للسيوطي ص ٣٩١).

(٢) انظر التفتازاني في كتابه التلويح على التوضيح جـ ٢ ص ٨١.

(٣) أبو بكر محمد بن احمد بن الحسين الشاشي القفال الغارقي. ولد بالعراق رحل الى بغداد ودرس بالمدرسة النظامية سنة ٥٠٤. واستمر الى ان توفى سنة ٥٠٥ وقبل سنة ٥٠٧ من اشهر كتبه حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، طبع منه عدة مجلدات، وله ايضا كتاب الشافي شرح مختصر المزنى ولد سنة ٤٢٩ وتوفي سنة ٥٠٧ (انظر ترجمته في طبقات السبكي الشافعي جـ ٤ ص ٥٨).

(٤) نقلا عن ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢١١ مصدر سابق.

(٥) مصادر الاحكام الاسلامية للشيخ زكريا البري ص ١٢٢ طبعة القاهرة دار التراث ١٩٧٨.

لم يقل به أحد والاستحسان المبنى على الاصول الشرعية ينبغي ان لا يخالف فيه المنكرون للاستحسان. ومن هنا اتضح انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه، وان الاستحسان المقبول هو المبني على أسس لا تثير خلافا.

ومن ثم فان الخلاف في الاستحسان في الواقع خلاف لفظي لا حقيقي، خاصة وأنه لما بين القائلون حججهم للمانعين نازعوهم في تسميته استحسانا ولا مشاحة في الاصطلاخ، وفي هذا المعنى يقول الامام السرخسي[1] « سموا ذلك استحسانا للتمييز بين هذا النوع من الدليل، والظاهر الذي تسبق اليه الاوهام قبل التأمل على معنى أنه مال بالحكم عن ذلك الظاهر لقوله مستحسنا بقوة دليله... فكذلك استعمال علمائنا عبارة عن القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين وتخصيص احدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا، ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهري، فكون الاسم مستعارا لوجود معنى الاسم فيه بمنزلة الصلاة فانها اسم للدعاء ثم اطلقت على العبادة المشتملة على الاركان من الافعال والاقوال لما فيها من الدعاء والعبادة »[2].

والواقع ان الذي ينبغي ان يقال ان الاستحسان ليس دليلا شرعيا مستقلا بل يعتمد على غيره من الادلة والاصول الشرعية الاخرى، ولهذا كان المفروض عدم إفراده، ببحث مستقل بل تكون أحكامه ملحقة بمكانها من تلك الأدلة .

ولعل افراده بالبحث نتيجة للجدل اللفظي الذي نشأ بين العلماء وهذا ما ذهب اليه الامام الشوكاني حيث يقول « ان ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة منه أصلا لانه ان كان راجعا الى الادلة الشرعية فهو تكرار وان كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء بل هو من التقول على الشريعة بما لم يكن فيها تارة وبما يضادها تارة أخرى »[3].

---

(١) شمس الائمة محمد بن أحمد السرخسي الحنفي امام العلماء صاحب المبسوط وأصول الفقه، وكتاب المبسوط شرح الكافي وهو في الجب محبوس في خمسة عشر مجلدا توفي في أواخر القرن الخامس الهجري اي عام ٤٩٠ هـ. انظر ترجمة في الفوائد البهية في طبقات الحنفية ص ١٥٨).

(٢) أصول الفقه للسرخسي الحنفي ٢٠٣ وما بعدها جزء ٤.

(٣) ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٢٣ مصدر سابق.

الفـــرع الثاني

الفرق بين المصلحة المرسلة والاستحسان والقياس

أولا ـ القيـــاس :

– كما سبق تعريفه – بأنه إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بامر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم فالمسألة هنا أمام واقعة ثابتة بنص او اجماع ثم الحاق واقعة اخرى بها في الحكم للاشتراك في العلة الجامعة بينها.

ثانيا ـ المصلحة المرسلة :

وكما سبق تعريفها أيضا : أن مدارها على وجود وصف مناسب لتشريع الحكم عند الجهاد، ولكن الشرع لم يتعرض له لا باعتبار ولا بالغاء أي أنه ليس هناك نص ولا اجماع ولا قياس في المسألة المجتهد فيها.

ثالثا ـ الاستحســـان :

فهو كما بينا : العدول عن حكم له دليله او سنده الى نظر آخر بدليل أو سند أقوى منه، كالعدول عن نص عام أو قياس الى نص خاص، أو قياس خفي لدقة علته وبعدها عن الذهن لان في ذلك مراعاة للمصلحة أو دفعا للمفسدة.

فتبـــين أن :

القيـــاس : يجرى في الوقائع التي لها نظير في النص أو الاجماع.

وأن « **المصلحة المرسلة** » انما تطبق في واقعة ليس لها نظير في الشرع.

وان « **الاستحســـــان** » يجرى في مسألة لها نظير ولكنها استثنيت من حكم لدليل يوجب ذلك.[1]

---

(١) قارن بكتاب تاريخ الفقه الإسلامي للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى ص ٢٥٦ مصدر سابق. وانظر كتاب المدخل لابن بدران الدمشقي الحنبلي ص ١٣٨.

الفـــرع الثالث

نماذج من المسائل الاقتصادية المبنية على الاستحسان

باستعراضنا لكتب الفقة فيما يتعلق بالمعاملات نجد ان الاستحسان له أهمية واثراؤه للفقه واضح، اذ اكثر العلماء من الذهاب الى القول في أكثر المسائل حتى قال الامام مالك « الاستحسان تسعة أعشار العلم »[1]، والحنفية يعتمدون عليه في أكثر الاحيان حتى اشتهرت عن الامام محمد بن الحسن الشيباني كلمة : اذا قال الامام ابو حنيفة استحسن فانه لا يلحق في هذا.

فعندما أخذ الجمهور بالاستحسان كدليل فانهم بهذا فتحوا باب الاجتهاد، ولم يقل أحد ان الاستحسان الذي ذهبوا اليه هو المخالف للنص أو الاجماع، وانما ذهبوا إلى أبعد من هذا فاتجهوا الى روح الشريعة والاعتماد في ذلك يرجع الى كمال فقه المجتهد واهتماماته بالشريعة الإسلامية وطرق الاستنباط.

فالاستحسان يتفق مع اتجاه فقهاء الرأي ومسالكهم في الاجتهاد، اذ أنهم يستنبطون علل الاحكام من النصوص ثم يلمحون احكامها.

وهو مصدر تشريعي خصيب يرمي الى التوسعة وتلافي ما يحتمل ان يؤدي اليه بعض الاقيسة من تفويت بعض المصالح في الوقت الذي يستطيع

---

(١) عندما يقول الامام مالك الاستحسان تسعة أعشار العلم، فانه لا يقصد الاستحسان بنحو ما أوضحناه هنا بل كان يقصد الاستحسان بمعنى المصلحة المرسلة باعتبار ان الوقائع غير متناهية والنصوص متناهية فلهذا يحتاج الى المصلحة في هذا المجال ذلك لان الاستحسان بالمعنى الدقيق لا يعمل في الاستدلال به الى درجة الاستدلال بالمصلحة المرسلة لاسيما بالنسبة للمالكية ليقول الامام الاستحسان مقتضاة الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس فان من استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وشهوته وانما يرجع الى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي يفضى فيها الناس الا أن ذلك الأمر يؤدي الى فوات مصلحة من جهة أخرى أوجب مفسدة كذلك وكثيرا ما يتحقق في الأصل الضروري مع الخاص والخاص مع التكميلي فيكون اجراء القياس مطلقا مع الضروري يؤدي إلى الحرج والمشقة في بعض موارده فيستثنى موضع المحرج (انظر الموافقات جـ ٤ ص ١١٦). فالاستحسان عند المالكية يتجه وينتهي الى ايثار المصلحة الجزئية على القياس المطرد وبهدا تقارب مع المصلحة المرسلة ويقول الشاطبي : انهم ـ أي المالكية ـ صوروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة (الاعتصام جـ ٢ ص ٣٢٤).

المجتهد ان يحقق ما يطمئن اليه قلبه وينقدح في عقله من مصالح قد لا يتفق وما يقتضيه القياس أو ما يؤدي اليه تطبيق القواعد الكلية العامة، ذلك لان كثيرا من الوقائع يقتضي القياس الظاهر فيها حكما لا يطمئن اليه قلب المجتهد بناء على ادلة قامت عنده على ان هذا الحكم لا يتفق والمصلحة وان الذي يتفق والمصلحة فيها حكم آخر بناء على هذا القياس الخفي ـ الاستحسان ـ فيعدل به عن القياس الظاهر، في هذا النوع من دراستنا نذكر امثلة من الاستحسان في المذاهب التي اخذت به.

أولا ـ المذهب الحنفي :

١ ـ قالوا : ان الاجارة لم تجر على سنن القياس، فلهذا لا تجوز قياسا وتجوز استحسانا، ذلك لان المعقود عليه في الاجارة هو المنفعة، والمنفعة معدومة وقت العقد، الا ان حاجة الناس الى ذلك والعمل المستمر عليها جعلنا نعدل استحسانا الى القول بجوازها ولورود النص بجوازها فهذا الاستحسان سنده النص.[١]

٢ ـ قالوا : ان حقوق الري والصرف والمرور لا تدخل ضمن وقف الاراضي الزراعية تبعا بدون ذكرها في العقد وتدخل استحسانا، اذ القياس الظاهر قياس الوقف على البيع بجامع ان البيع يخرج المبيع من ملك البائع والوقف يخرج الموقوف من ملك الوقف، وفي بيع الاراضي الزراعية كذلك لا يدخل حقوق ريها وصرفها والمرور اليها بدون ذكرها فكذلك في وقفها.

ولكن الاستحسان قياس الوقف على الاجارة بجامع ان المقصود بكل منهما الانتفاع بريع العين لا تملك رقبتها، وفي تملك الارض الزراعية تدخل حقوق ريها وصرفها بدون ذكرها فكذلك في وقفها وهذا العدول عن مقتضى القياس الظاهر الى مقتضى القياس الخفي هو الاستحسان[٢].

---

(١) انظر المنار وشروحه للامام النسفي وشرحه لابن ملك في اصول الفقه الحنفي ص ٨٢٠ مطبعة دار سعادت بتركيا عام ١٣١٥ هـ وانظر ايضا اصول السرخسي رحمه الله جـ ٢ ص ٢٠٠ وما بعدها.
(٢) نفسه ص ٨٢٠ مصدر سابق.

ثانيا ـ من المذهب المالكي :

أ ـ قالوا في الخيار[١] : ان القياس لو اشترى سلعة على أنه بالخيار لمدة ثلاثة ايام ثم مات اثناء المدة فان خيار الشرط يورث، فان اتفق الورثة لفسخ العقد فسخ، وان اتفقوا على امضائه أمضى عليهم اجمعين، لكن ان اختلفوا وقبل من رضى الامضاء ان يأخذ نصيب من رد فان العقد يمضى على البائع استحسانا لان البيع قد ثبت من جانبه فلا يهمه من يؤول اليه ما دام وارثا.[٢]

ب ـ قالوا في الاجارة « ان الاجير المشترك اذا هلك المال في يده فالقياس انه لا يضمن لكن حكم بتضمينه استحسانا لمصلحة المحافظة على اموال الناس »[٣].

ثالثا ـ من المذهب الحنبلي :

أ ـ قالوا في المضاربة[٤] : اذا خالف المضارب واشترى غير ما أمره به صاحب المال فان الربح لصاحب المال وللمضارب اجرة مثله مالم يستغرق الربح باجرة لمثل « قال الامام أحمد : كنت اذهب الى ان الربح لصاحب المال ثم استحسنت »[٥].

ب ـ قالوا في أرض السواد[٦] : قال الإمام أحمد : يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها، فقيل له كيف نشتري ممن لا يملك فقال : القياس كما تقول ولكن هو استحسان[٧].

---

(١) الخيار في الاصطلاح طلب خير الامرين بين فسخ العقد او امضائه.

(٢) بداية المجتهد ص ٢٦٧ مصدر سابق.

(٣) بداية المجتهد جـ ٢ ص ٢٩٧ مصدر سابق.

(٤) المضاربة في الفقه الإسلامي هي القراض وهي منح شخص مالا للاتجار به فيسمّى صاحب المال رب المال والمدفوع له المال المضارب وسميت بذلك للضرب في الأرض والسير في طلب الرزق

(٥) بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية جـ ٤ ص ١٢٤.

(٦) ارض السواد : هي ارض العراق سميت بذلك في عهد المسلمين الأوائل لكثرة مزارعها وهي سابقا ما تسمى بالمدائن التي كانت تابعة للدولة الفارسية وفتحها عمر بن الخطاب وقد فتحت عنوه.

(٧) بدائع الفوائد جـ ٤ ص ١٢٤.

والخلاصة ان الاستحسان له دور مهم في تيسير المعاملات الشرعية وفتح باب الاجتهاد ورفع الحرج، وبهذا يكون المجتهدون في سعة من امرهم اذا توافرت لديهم القناعة الكافية للجوء الى القول بالاستحسان المبنى على سند شرعي فيفتح باب المعاملات الشرعية واسعا لتقبل الرأي في المعاملات المستجدة من المعرفة بأصول الشريعة وعلومها ان شاء الله.

ثالثا ـ قول الصحـابي

تمهيـــد :

للصحابة رضي الله عنهم مكانتهم العظمى في نفوس المسلمين، فهم أصحاب رسول الله ﷺ والذين دافعوا عن الإسلام، وجاهدوا في الله حق جهاده، وشاهدوا التنزيل، وشافهوا رسول الله ﷺ وآزروه ونصروه، فهم أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ من غيرهم، ولقد تعلموا من رسول الله الشيء الكثير بنية صالحة، وايمان عميق، وامروا بتبليغ العلم وعدم كتمانه، فقاموا بهذه المهمة خير قيام، ونشروا علم رسول الله ﷺ واضافوا له ما أنارهم الله به من علم، وما فهموه من حكمة، فهم خير من يقتدى بهم بعد رسول الله ﷺ وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »[1] ويقول « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ » الحديث[2].

وقبل ان نتحدث عن قول الصحابي كدليل يأخذ به العلماء نحدد موضع الاتفاق بينهم ثم بعد ذلك يتحرر موضع الخلاف في الأخذ بقول الصحابي.

اتفق العلماء رحمهم الله فيما يتعلق بقول الصحابي فيما يلي :

أ ـ قول الصحابي ليس حجة على قول صحابي آخر.

ب ـ قول الصحابي مما لا يدرك بالرأي والعقل فانه يكون حجة على المسلمين.

جـ ـ قول الصحابي الذي لم يعرف له مخالف من الصحابة يكون حجة على المسلمين أيضا كاتفاقهم على توريث الجدة السدس قال ذلك ابو بكر ولم يخالفه أحد من الصحابة.

فتحرر موضع النزاع في قول الصحابي في النقطة الآتية :

قول الصحابي الذي قاله عن رأيه واجتهاده ولم يذكر من الصحابة له مخالف أو موافق أو خالفه الصحابة ولم يتفق كلهم على رأي معين.

---

(١) انظر جامع الأصول ٤١٠/٩ حديث ضعيف.

(٢) أخرجه أبو داود جـ ٢ ص ٥٠٦

واذ وصلنا الى هذه النقطة وتبين موضع البحث ندرسه من خلال فروع ثلاثة :

الفرع الأول : حجية قول الصحابي.
الفرع الثاني : اهمية اجتهاد الصحابي.
الفرع الثالث : نماذج من المسائل الاقتصادية في عهد الصحابة.

الفـــرع الأول

حجيــة قول الصحــابي

اتجه العلماء في الأخذ بقول الصحابي عدة اتجاهات نذكر أهمها :

الاتجاه الأول : انه حجة مطلقا.
الاتجاه الثاني : انه غير حجة مطلقا.
الاتجاه الثالث : التفصيـــل.

الاتجاه الأول ـ انه حجــة مطلقا :

ممن ذهب الى هذا الاتجاه الامام مالك رضي الله عنه وهو القول الثاني للامام الشافعي والرازي[1] من الحنفية ونختار من أدلتهم ما يلي :

الدليل الأول :

قوله عليه السلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ».

الدليل الثاني :

أجمع العلماء على مبايعة علي بن أبي طالب بالخلافة شريطة أن يقتدى بالشيخين فلم يقبل ذلك ولهذا بويع عثمان بن عفان وقبل الاقتداء بهما وكان هذا بمحضر من الصحابة فاذ لم ينكروا ذلك دل على أن مذهب الشيخين أبي بكر

(١) أبو بكر أحمد بن علي الرازي، صاحب أبي الحسن الكرخي، ولد سنة سنة ٣٠٥ وتوفي سنة ٣٧٠، واليه انتهت رياسة العلم لاصحاب أبي حنيفة ببغداد، وعنه أخذ فقهاؤها (انظر الفهرست ص ٢٠٨).

وعمر رضي الله عنهما حجة فيكون مذهب غيرهما من الصحابة حجة ولا فرق في ذلك[1].

الدليل الثالث :

الصحابة أقرب للصواب، وأبعد عن الخطأ لانهم حضروا التنزيل، وسمعوا كلام الرسول ﷺ فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فيكون قولهم أولى من قول غيرهم[2].

الاتجاه الثاني ـ أنه غير حجة مطلقا :

ذهب الى هذا القول الامام الشافعي في أحد قوليه[3] والامام الشوكاني من متأخري الزيدية والاشاعرة[4] والمعتزلة[5] واستدلوا بما يلي :

الدليل الأول :

قوله تعالى : ﴿ **فاعتبروا يا أولي الابصار** ﴾[6] ووجه الاستدلال : أن الله أمر بالاعتبار، والاعتبار هو القياس والاجتهاد، والأمر للوجوب، فكان الاجتهاد واجبا على كل من توفرت فيه شروطه وفي ذلك اشعار بأن المجتهد لا يقلد غيره، لا فرق في ذلك بين أن يكون المجتهد صحابيا أو غير صحابي، وبذلك لا يكون مذهب الصحابي حجة والا لوجب اتباعه وهو غير مطلوب.[7]

الدليل الثاني :

ثبت ان الصحابة كانوا يجتهدون في المسائل ولا يقلد بعضهم بعضا، والله

---

(١) المستصفى للغزالي ١/١٣٥ مصدر سابق.

(٢) أصول الفقه لابي زهرة ص ١٧٠ مصدر سابق.

(٣) نفسه ص ١٧٠.

(٤) الاشاعرة : فرقة تنسب الى الامام ابي الحسن الاشعري مؤسس مذهبهم الكلامي وهو مذهب المعتزلة والفرق الاخرى الزائغة يقولون ان العقل لا يوجب على الله رعاية مصالح العباد والواجبات كلها.

(٥) المعتزلة : فرقة كلامية أسسها واصل بن عطاء عندما اعتزل مجلس الحسن البصري فسموا بالمعتزلة، لهم أصول خمسة من كبارهم النظام والجاحظ، والقاضي عبد الجبار وولده.

(٦) سورة الحشر الآية ٢.

(٧) اعلام الموقعين ٤/١٣٣ مصدر سابق.

لم يبعث الا نبينا محمدا ﷺ وليس لنا نبي الا هو، وليس لنا الا كتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ﷺ ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك، اذ هم مكلفون باتباع التكاليف الشرعية وذلك من خلال اتباع الكتاب والسنة. [١]

الدليل الثالث :

مذهب الصحابي ليس حجة في الأصول فلا يكون حجة في الفروع. [٢]

الاتجاه الثالث ـ التفصيل :

ذهب بعض العلماء الى التفصيل على النحو الآتي :

أ ـ قال ابن برهان الشافعي [٣] : انه حجة ان خالف القياس وليس حجة ان وافقه لانه لا محمل له الا التوقيف، فيعرف انه لم يقلد الا توقيفا، وقال ان مسائل الامامين أبي حنيفة والشافعي تدل عليه [٤]، وهو احد الروايات عن الامام أحمد.

ب ـ قال الامام أحمد بن حنبل في أحد قوليه : ان الحجة في قول أبي بكر وعمر رضي الله عنه للنص من الرسول على ذلك حيث قال : « اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر » [٥].

جـ ـ وذهب بعضهم [٦] الى أن : الحجة في قول الخلفاء الاربعة فقط للنص من

---

(١) ارشاد الفحول للشوكاني ٢٤٣ ـ ٢٤٤ مصدر سابق.

(٢) الاحكام للآمدي ١٣١/٤ ـ ١٣٢ مصدر سابق.
المستصفى للغزالي ١٣٥/١ مصدر سابق.

(٣) أحمد بن علي بن برهان، فقيه بغدادي شافعي المذهب، غلب عليه علم الاصول وكان يضرب به المثل في حل الاشكال. له كتب منها البسيط والوسيط والوجيز في أصول الفقه ـ ولد سنة ٤٧٩ ـ وتوفي سنة ٥١٨ ببغداد (شذرات الذهب ٦١/٤).

(٤) ارشاد الفحول للشوكاني نقلا عن الوجيز لابن برهان ص ٢٤٣.

(٥) اخرجه الترمذي عن حذيفة جـ ٥ ص ٢٧١.

(٦) هو الامام أحمد بن حنبل، وبها قال أبو حازم الحنفي واختارها ابن البنا الحنبلي انظر القواعد والفوائد الاصولية لابن اللحام الحنبلي ص ٢٩٤ مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٩٥ هـ تحقيق محمد حامد الفقي.

الرسول ﷺ على ذلك حيث قال : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي » الحديث[1].

مناقشة الاتجاهات الاخرى :

أ ـ مناقشة القائلين بأنه حجة مطلقا :

١ ـ ان الحديث الذي استدلوا به « أصحابي كالنجوم » خاص بالصحابة فيما بينهم فهم نجوم بالنسبة لعوام الصحابة دون المجتهدين منهم لأن الإجماع قائم على أن المجتهد من الصحابة لا يجوز له ان يقلد غيره من الصحابة.

٢ ـ ومع التسليم بأن الحديث عام في الصحابة وغيرهم ممن يجيء بعدهم الا أن ذلك ليس في عموم ما يقتدى به، لان الفعل وهو قوله « اهتديتم » و « اقتديتم » مثبت، فهو من قبيل المطلق[2] لا من قبيل العام[3]، والقاعدة أن المطلق يمكن حمله على أي فرد[4]، فيصح أن يحمل الاقتداء بالصحابة على ما يروونه من الاحاديث عن الرسول ﷺ لا على ما يرونه هم بأنفسهم.

٣ ـ ان الحديث : « أصحابي كالنجوم » ضعيف من ناحية السند عن رسول الله ﷺ فلم تثبت حجيته[5].

٤ ـ على فرض التسليم بصحته وحجيته فان فضل الصحابة وان كان أمرا ثابتا لكنه لا يعني الاحتجاج برأيهم، فالحديث خاص بالاستنارة بآرائهم والاهتداء بها لا على وجوب الاتباع لهم.

فنقول : « انه استدلال في غير محل النزاع، لان الاقتداء الذي شرطه عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه وهو الذي قام بمهمة عرض الخلافة

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) هو ما دل على شائع في جنسه : انظر ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٦٤.

(٣) العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا مطلقا (روضة الناظر ص ٢٢٠)

(٤) هذا لم يرد مقيدا، انظر التفصيل في (ارشاد الفحول ص ١٦٤).

(٥) روى ابن عبد البر بسنده عن البزار قوله : هو كلام لا يصح عن رسول الله ﷺ وقال في كشف الخفاء رواه البيهقي واسنده الديلمي عن ابن عباس ١٤٧/١، وجامع بيان العلم لابن عبد البر ٩٠/٢ ـ ٩٢.

على عثمان بن عفـان وعلي بن أبي طالب هو الاقتداء بهما في السيرة والسياسة للدولة لا الاقتداء بهما في المسائل الاجتهادية الفقهية، لذلك لم يكن هناك وجه لانكار الصحابة عليه، اذ لو كان المقصود ذلك وهو الاقتداء بهما في المسائل الاجتهادية لوجب على الصحابة أن ينكروا على عبد الرحمن بن عوف ذلك، ولحرم عليهم السكوت على هذا لما فيه من مخالفة الإجماع من جواز مخالفة بعضهم لبعض في الاجتهاد وهو أمر معروف بين الصحابة .

أما القول بأن الصحابة أقرب للصواب (وهو الدليل الثالث) فإن ذلّك مسلّم لهم إلا أنه لا يمنع الخطأ عليهم، وقد حصل هذا منهم وهذا يفيد فقط الترجيح بين أقوالهم عند الاختلاف ليس إلّا.

ب ـ مناقشة القائلين بانه ليس بحجة مطلقا :

أ ـ ان استدلالهم بآية ﴿ **فاعتبروا يا أولي الابصار** ﴾ ليس هذا محل الاستدلال بها لأن اتباع الصحابي فيما ذهب إليه ليس تقليدا له، وإنما ذلك كاتباع الادلة من الكتاب والسنة والقياس فان كان العمل بواحد من هذه الادلة يعتبر تقليدا فلا مانع والحالة هذه من اعتبار قول الصحابي واتباعه عليه تقليدا كذلك.

ب ـ وما استدلوا به من ان الصحابة يجتهدون في المسائل ويخالف بعضهم بعضا في الاجتهاد، فان كان مذهبهم ليس بحجة مطلقا جاز لغيرهم مخالفتهم وهذا ظاهر، وان كان مذهبهم حجة كان جواز المخالفة في الاجتهاد مذهبا لهم فيصبح للغير ان يخالف كل واحد منهم.

والثابت ان مذهب الصحابي حجة فلغير الصحابة ان يخالف كل واحد منهم، وبذلك لا يكون مذهب كل واحد منهم حجة وهو المطلوب.

جـ ـ أما استدلالهم بالقياس على ان مذهب الصحابي ليس حجة في الاصول فليكن في الفروع كذلك، فيقال لهم هذا قياس مع الفارق لان الاصول لابد فيها من العلم، ومذهب الصحابي لا يوجب العلم اليقيني فلابد أن يكون مقيدا فيها بخلاف الفروع فانه يكتفي فيها بالظن، وقول الصحابي غاية ما يحققه هو الظن والظن يؤخذ به في الفروع لا في الاصول فصح ان يكون

حجة على هذا النحو.

د ـ وأما ما ذهب اليه الشوكاني من أن الاخذ بمذهب الصحابي يعني تعدد المرسلين الينا[1] فان هذا لا يستحق الوقوف عنده ولا يتعلق ببحثنا لان أحدا لم يقل بأن الصحابة يشرعون ـ كما ظن ذلك الامام الشوكاني ـ وانما بنوا رأيهم على الادلة الموضوعية والتي تبين ان القول به ليس قولا بما لم يأذن به الله بل بما اذن به.

جـ ـ مناقشة القائلين بالتفصيل :

الذين اقتصروا على أبي بكر وعمر أو على الخلفاء الأربعة لوجود النصوص الخاصة بهم فانه يقال في هذا ان احتمال الامر باتباعهم هو الاتباع لطريقهم في العدل والسياسة والسيرة الحسنة ولا يعني ذلك الانقياد لهم في الأمور الاجتهادية والله أعلم.

رأينا في هذا الخلاف :

والذي يترجح ـ والله أعلم ـ ما قاله الامام أحمد في احدى رواياته وهو ماذهب إليه ابن برهان وقال إن مسائل الشافعي وأبي حنيفة تدل عليه وهو انه حجة ان خالف القياس.

ذلك لان المخالفة للقياس تكون عن دليل لانه لو خالف دون دليل لنا في ذلك عدالته لكونه منافيا للدّين بغير رأى بل بالهوى والتشهي وحاشا الصحابة عن

(١) انظر رسالة الدكتور عبد الله التركي أصول مذهب الامام أحمد ص ٣٩٩ مصدر سابق.
ـ ارشاد الفحول للشوكاني ٢٤٣ / وما بعدها وننقل بعض كلام الشوكاني هنا : والحق أنه ليس بحجة، لان الله سبحانه لم يبعث الى هذه الأمة الا نبينا محمد ﷺ وليس لنا الا رسول واحد وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ﷺ ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية واتباع الكتاب والسنة، فمن قال انها تقوم الحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما يرجع اليهما فقد قال في دين الله بما لا يثبت واثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعا لم يأمر الله به وهذا أمر عظيم وتقول بالغ فان الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بان قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها وتصير شرعا ثابتا متقررا تعم به البلوى مما لابد ان الله عز وجل به ولا يحل لمسلم الركون اليه ولا العمل عليه فان هذا المقام لم يكن الا لرسل الله عليهم السلام الذين أرسلهم بالشرائع الى عباد، لا لغيرهم... (اهـ) النص.

ذلك فلا جائز ان تكون المخالفة لدليل مرجوح لان ذلك يكون عملا بالمرجوح وترك للراجح وهو باطل، فتبين ان مخالفته للقياس تكون بدليل راجح على القياس.

الفـــرع الثاني

أهميــة اجتهــاد الصحـابي

بعد انتقال الرسول ﷺ الى الرفيق الأعلى، تحمل الصحابة مسئولية تطبيق النصوص على الحوادث المستجدة، وكان لانتشارهم في المدن والامصار نتيجة لطبيعة الفتح الإسلامي كبير الاثر في نشر المعرفة في هذه الاقطار الإسلامية المفتوحة.

وكانت دوافع الورع ونوازع التقوى تملك على الصحابي اندفاعه فتجعله يتأمل ويتثبت ويتحرى فيما يفتي به، أو يجيب عنه فيما يتعلق باحكام الشريعة.

وكان منهجهم في الاجتهاد معروف اذ كان أبو بكر ينظر في كتاب الله فان لم يجد بحث عن سنة رسول الله فان لم يجد سأل المسلمين هل علموا عن رسول الله ﷺ شيئا فان أجابوه أخذ به والا استشار المسلمين فما أجمعوا عليه أخذ به، وكذلك فعل عمر بن الخطاب وأضاف ما أخذ به أبو بكر قبل استشارته للمسلمين.

ولم يكن بدّ من استعمال الرأي لان النصوص محدودة والحوادث المستجدة لا تنتهي، وكانوا يسترشدون اذا فقد النص بمقاصد الشرع وقواعده العامة.

وقد انتشر الفقه الإسلامي عن طريق الصحابة رضي الله عنهم الذين انتشروا ـ كما قلنا في البلدان الإسلامية ـ ثم عن طريق التابعين أفردوا مسانيد الصحابة وما رووه في أبواب مستقلة واستخرج بعض المحدثين مسانيد مستقلة على هيئة كتب مستقلة وهذا عمل جيد ويبقى على الفقهاء دراسة هذه المسانيد مع اضافة ما في كتب الحديث الأخرى التي لم تعتن بالمسند فتدرس كل هذه الاراء ويستخرج منها فقه الصحابي مستقلا. وهكذا تتكون مكتبة فقه الصحابة رضي

الله عنهم، ويتبع ذلك بفقه التابعين، فبهذا تكون مكتبة الفقه الإسلامي قدمت خدمة طيبة. ذلك لان فقه المذاهب الأخرى بعد ذلك قدم خدمات جليلة ولكن النقص في مكتبتنا الفقهية يأتي من الصدر الأول وهذا منطق غير سليم ولكنه موجود بالفعل فالاصل ان نبدأ الفقه الإسلامي بفقه الصحابي والتابعي ونتبعه بالآراء الأخرى التي جدت بعد ذلك لكبار علماء المسلمين.

وتبقى لنا لمحة ننبه اليها وهو أن الصحابة لم يكونوا كلهم من أهل الاجتهاد بل انهم فيهم المجتهد وفيهم المقلد. فالاجتهاد حظ طبقة معينة من الصحابة وسموا بالقراء ولم تكن التسمية هذه الا مطابقة للفقهاء بعد ذلك، قال ابنِ خلدون « ثم إن الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم وانما كان ذلك مختصا بحاملي القرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالته مما تلقوه عن النبي ﷺ أو من سمعه من عليتهم، وكانوا يسمون لذلك بالقراء اي الذين يقرأون الكتاب لان العرب أمة أمية فاختص من كان منهم قارئا للكتاب يومئذ بهذا الاسم وبقى الامر كذلك صدر الملة »[1].

ولن ننهي هذا الفرع قبل اشارة مقتضبة عن كيفية اجتهادهم رضي الله عنهم فنقول :

١ ـ **اخذهم من ظواهر النصوص** : اذا كان الحكم مما تشمله تلك النصوص بعد النظر في العام والخاص والمطلق والمقيد كاجتهادهم في القرء هل هو الحيض أو الطهر.

٢ ـ **أخذهم من معقول النص** : بان يكون للحكم علة منصوصة أو مستنبطة ومحل الحادثة مشتمل على تلك العلة والنص لا يشمله وهو القياس.

٣ ـ **استنباط الحكم** : بابتنائه على القواعد العامة المأخوذة من الادلة الأخرى المقترنة في الكتاب والسنة وهو ما عرف بعد ذلك باسم الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع ومن ذلك عدم قطع عمر عام المجاعة

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٢٢ مطبعة بولاق سنة ١٣٢٠ هـ الطبعة الثالث.

لشبهة الاضطرار.[1].

وحقيقة أريد أن أبينها وهو أن بعض الناس قد يعتقد أن فقه الصحابة كان قليلا نظرا لقلة الحوادث لديهم وهذا امر غير مسلّم به، الا ان يكون المقصود به في المدينة ومكة المكرّمة ـ أما في غير ذلك من البلاد الإسلامية فهذا أمر لا نسلم به أبدا فان اجتهاد الصحابة شمل كل البلاد الإسلامية وذلك لان الامم المفتوحة لها عاداتها ونظمها وحضارتها فجدت في عهد الصحابة كل هذه العادات بفتح هذه الاقطار فمن أجل هذه اتسعت دائرة اجتهادهم على خلاف ما يعتقده بعض الباحثين فاتسعت دائرة نظرهم واجتهدوا في تطبيق القواعد الكلية ليواجهوا كل حادثة بحكم وكل سؤال بجواب.

وبهذا اتسع التشريع في عهدهم في الادلة والاحكام ـ أما في الادلة فقد احتجوا بالاجماع ولم يكن له حاجة في عهد الرسول ﷺ كما قدمنا ـ، وأما في الاحكام فانها في عهدهم كثرت كثرة تلفت النظر اذ لم تكن موجودة عهد النبوة.

ومع كل هذا فانه ينبغي ان أقول ان فقه الصحابة ـ رغم كثرته ـ فانه اتسم بالواقعية والاقتصار على ما هو كائن فعلا وقد دعاهم الى الاقتصار كما تحدثت سابقا خوفهم من الوقوع في الخطأ وانشغال ولاة الامر وهم المجتهدون بمسائل المسلمين ولم يتفرغوا للفتوى ومع ذلك فالاحكام التي افتوا بها تملأ بطون الكتب على قدر المسائل التي جدت في عهدهم فاعملوا الرأي على هدى المبادئ العامة والقواعد الكلية التي فهمت من النصوص حتى قال ابن قيم الجوزية « ان الرأي عندهم ما يراه القلب بعد فكر وتأمل ومعرفة لوجه الصواب »[2]. الذين حملوا علم الصحابة رضي الله عنهم مما حصل بعده تأسيس مدارس الفقه الاسلامي.

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامي للدكتور محمد أنيس عباده، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٨٥ هـ، ص ٧٣ وما بعدها بتصرف كثير.

(٢) أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية جـ ١ ص ٦٧ مصدر سابق وهو من خير البحوث التي سطرتها اقلام العلماء.

ولقد أفاض ابن القيم[1] وقبله ابن حزم[2] وغيرهم[3] من العلماء في ذكر المفتين من صحابة رسول الله ﷺ وتلاميذهم وقد خصص ابن سعد[4] في طبقاته مساحة كبيرة لهذا الموضوع وذكروا الصحابة الذين سكنوا المدن ومن تفقه عليهم واخذ العلم عنهم .

فعن علي ومعاذ بن جبل تفقه اليمانيون، وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه تفقه أهل العراق بعد أن أخذ العلم عن عمر بن الخطاب، وعن زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر بن الخطاب تعلم أهل المدينة. وأهل مكة نهلوا من علم عبد الله بن عباس، وأهل مصر كان عندهم من الصحابة عمرو بن العاص وابنه عبد الله فترة من الزمن.

ولهذا تأثرت كل مدرسة بالصحابة رضي الله عنهم وباتجاهاتهم وانها لمناسبة أن نقول الآن وبكل اعتزاز إنه يجب الرجوع والاهتمام بفقه الصحابة فقد دعى الى ذلك ابن القيم وقال ان فقه الصحابة لو جمع لكان يبلغ المجلدات، ونحن ندعو من خلال هذه الاسطر الى التفرغ لجمع فقه صحابة رسول الله ﷺ من بطون الكتب. اذ الرجوع الى فهرسة أقوال الصحابة وجمعها وتبويبها ودراستها واخذها بعد سنة رسول الله ﷺ خير معين للفقه الاسلامي ان يستمر بدماء جديدة قريبة من عصر الرسالة المحمدية.

والجهود التي بذلت في الفقه المقارن كثيرة جدا ولكن لم نجد من اعتنى بافراد فقه ابي بكر لوحده او فقه عمر او فقه عثمان او فقه علي وهكذا جميع الصحابة ثم اتباعهم بالتابعين.

حقا ان التدوين للعلوم الاسلامية قد ضمن هذه المدونات اراء الصحابة والتابعين ضمن المجاميع ولكن بقى على الباحثين افراد قول كل صحابي لوحده

---

(١) اعلام الموقعين جـ ١ ص ١٢ ـ ٢٩.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ص ٦٦٨ وما بعده جـ ٥ تحقيق أحمد شاكر .

(٣) انظر مثلا طبقات الفقهاء للامام الشيرازي الشافعي ص ٣٥ وما بعدها ـ نشر دار المعارف ببيروت سنة ١٩٧٨.

(٤) خصص ابن سعد عدة اجزاء لتراجم الصحابة والتابعين والمفتين منهم انظر جـ ٣ و جـ ٤ من الطبقات ـ نشر دار صادر ببيروت.

كما فعل بعض المحدثين حيث أفردوا المسانيد مستقلة كمسند أبي بكر الصديق ومسند عمر بن عبد العزيز.

الفـــرع الثالث

نماذج من المسائل الاقتصادية التي بنيت على قول الصحابي

نعرض في هذا الفرع ثلاث نماذج من اجتهاد الصحابة رضي الله عنهم على النحو الآتي:

١ ـ النموذج الأول: قضية التوزيع. ٢ ـ النموذج الثاني: قضية احتياطي الدولة
٣ ـ النموذج الثالث: اللقطة (ضوال الابل)..

النموذج الأول: قضية التوزيع:

أ ـ اجتهاد ابي بكر الصديق (رضي الله عنه) التسوية في العطاء:

جاء في حديث طويل أثر عن أبي بكر رضي الله عنه « فلما كان العام المقبل، جاء مال كثير هو أكثر من ذلك المال السابق فقسمه أبو بكر بين الناس بالتسوية فكان نصيب كل انسان عشرين درهما، فجاء ناس من المسلمين فقالوا: ياخليفة رسول الله: أنت قسمت هذا المال فسويت بين الناس، ومن الناس أناس لهم فضل وسوابق وقدم، فلو فضلت أهل الثواب والقدم والفضل لفضلهم، فقال: أما ما ذكرتم من السوابق والفضل فما أعرفني بذلك، وانما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه، وهذا معاش فالاسوة فيه خير من الأثرة »[1].

وقال أيضا في مناسبة أخرى « وددت أني أتخلص مما أنا فيه بالكفاف ويخلص لي جهادي مع رسول الله ﷺ »[2].

هذا رأي أبي بكر في التوزيع مساواة بين المسلمين دون محاباة أو مجاملة لاصحاب الفضل من صحابة رسول الله ﷺ فالناس أسوة وضمائرهم لله جل وعلا.

(١) الأموال لابي عبيد ص ٢٦٢ مصدر سابق.
(٢) نفسه ص ٢٦٢.

ب ـ اجتهاد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) التفضيل في العطاء :

كثرت الاموال في عهد عمر رضي الله عنه حتى لقد كان يأتيه الجباة والعمال بالخمس فيقولون له: « أتيناك بكذا وكذا، فيقول لهم : أتدرون ما تقولون ؟ فيقولون نعم »[١].

فلما كثر المال بهذه الكيفية دعاه الى التفكير في ضبطه وتوزيعه بطريقة عادلة، فانشأ من أجل هذا الدواوين، ووضع للخراج ديوانا مستقلا سجل ودوّن فيه المسلمين وبذلك عرف مقدار الخراج وعرف كيفية توزيعه.[٢]

وسياسة عمر تختلف عن سياسة أبي بكر في التوزيع فبينما سوى أبو بكر في العطاء كما قلنا قال عمر : « لا أسوّي بين من قاتل رسول الله ﷺ وبين من قاتل معه »[٣].

وتلخصت سياسته في الكلمات الآتية : ما أنا في هذا المال الا كأحدكم، ولكنا على منازلنا في كتاب الله، وقسمنا من رسول الله ﷺ فالرجل وتلاده في الإسلام، والرجل وغناؤه في الإسلام، والرجل وحاجته في الإسلام »[٤].

هكذا فضل الفاروق البعض على البعض في العطاء ونرى أنه حين ذهب في تسويته كان يستعين بالآية الكريمة وهي قوله تعالى : « لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى »[٥].

فعمر رضي الله عنه تأول هذه الآية واستعان بها على الأمور الدنيوية في التوزيع، وليس من التسوية والعدل أن يكون الجميع سواء فيما أفاء الله عليهم،

---

(١) انظر مثلا قصة مال البحرين والذي جاء به الصحابي أبو هريرة رضي الله عنه وانظرها في كتاب النظام المالي في الإسلام للشيخ عبد الخالق النووي ص ١٣ ـ مكتبة الانجلو المصرية الطبعة الأولى سنة ١٩٧١.

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد جـ ٣ ص ٢٩٦.

(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد جـ ٣ ص ٢٩٦.

(٤) نفسه جـ ٣ ص ٢٩٩.

(٥) سورة الحديد الآية ١٠.

ولذلك عندما ناقشه احد الصحابة في رأيه هذا قائلا له أنّى أنت من سياسة أبي بكر حيث سوى في العطاء قال عمر رضي الله عنه : « ما يريد ابن الخطاب انشدك الله إلا التسوية » ولا شك أن إيصال كل ذي حق حقه حسب غنائه وحسب حاجته تسوية وأي تسوية.

جـ ـ رأينا في الموضوع :

لن نتعرض لمقدار العطاء والانصباء فهذا نتركه لكتب الخراج التي تحدثت عنه بالتفصيل وليس من محل بحثنا[1]. والذي نتحدث عنه ونراه ان فلسفة التوزيع في عهد عمر اختلفت عن عهد أبي بكر لعدة من الاعتبارات التي وجدتها الدولة وأن الحال الملائمة هو التفاوت المنضبط بين الافراد، وحين فاوت عمر بين الافراد في العطاء كان يعتقد أن التسوية ضرورية وكان يحلف على ذلك اذ يقول « والله ما أحد أحق بهذا المال ـ المال العام ـ من أحد وما أنا أحق من أحد، والله ما من المسلمين الا وله في هذا المال نصيب »[2]. الى آخر الحديث.

ومع ذلك يمكن التوفيق بين اجتهاد الخليفتين المختلف من حيث الظاهر ذلك أن أبا بكر رضي الله عنه حين سوى في العطاء فلأن الوارد كان محدودا بما يعطى حد الكفاية وهو القدر الذي يجب توفيره شرعا لكل فرد، أما في عهد عمر ابن الخطاب فقد زاد الوارد وفاض وتوافر لكل حد الكفاية فكان لابد من التفضيل مما زاد عن حد الكفاية وهو ما يتفق مع الاصول الاسلامية فالخلاف هنا خلاف زمان ومكان لا خلاف حجة وبرهان.

---

(١) ومن كتب الخراج التي نشير إليها : كتاب :
الخراج لابي يوسف، الخراج ليحيى بن آدم، الاستخراج لاحكام الخراج لعبد الرحمن بن رجب الحنبلي، الاموال لابي عبيد، الخراج صنعة قدامة بن جعفر، وكذلك كتب التاريخ القديم التي تحدثت عن خراج الدولة الإسلامية كتاريخ الطبري واليعقوبي وفتوح البلدان للبلاذري وغيرها من الكتب القديمة ومن الكتب الحديثة التي تحدثت عن ذلك : كتاب المرحوم الدكتور ضياء الدين الريس « الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، وقد تحدث فيه وباسهاب عن الخراج وقدم لاول مرة نقدا تطبيقا لكتاب مقدمة وصنعة الخراج لقدامة بن جعفر وكذلك نقد قائمة الجهشياري في الخراج ».

(٢) تاريخ عمر بن الخطاب لابن الجوزى ص ١٠١.
الإسلام والتنمية الاقتصادية لشوقي دنيا ص ٣٨١.

وقد لخص عمر سياسة التوزيع والتي نختم بها هذا البحث أيضا بقوله : « ما من أحد الا وله في هذا المال حق، الرجل وحاجته، والرجل وبلاؤه، والرجل وتلاده في الإسلام ثم يقول اني حريص على ان لا أدع حاجة الا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض فاذا عجزنا تأسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف »(١) ومؤدى ما تقدم انه في الظروف الاستثنائية كمجاعة أو حرب يتساوى المسلمون في حد الكفاف وأما في الظروف العادية فيتساوى المسلمون من حيث توفير حد الكفاية وما فوق ذلك يكون لكل تبعا لعمله(٢) .

النموذج الثاني ـ قضية احتياطي الدولة وعدم وجوده لاستغراق النفقات له :

نقتصر في دراسة هذه القضية على نظرة عمر رضي الله عنه ونظرة علي بن أبي طالب وقبل هذا نقول ان الايرادات في عهد الرسول ﷺ وعهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه كانت قليلة ولهذا كانا ينفقان ما تيسر لهما من مال فور مجيئه حتى كان هناك العجز فقد كان الرسول يستعجل الزكاة ويستقرض لبيت المال فلا يتصور وجود فائض والحالة هذه.

أما في عهد عمر رضي الله عنه وقد اتسعت الفتوحات وزادت الاموال زيادة ملحوظة بما كان من الممكن ان يكون هناك فائض فعلا ومخزون لبيت المال غير أن عمر رضي الله عنه انفق بسخاء فتغلب على الفائض بزيادة الانفاق حتى فرض للكبير والصغير وبذلك حقق التوازن التام بين الايرادات والنفقات.

ولقد كان اتجاه بعض الصحابة انه لابد من وجود احتياطي ولهذا أشاروا على عمر رضي الله عنه بوضح احتياطي وأجابهم بما نبينه بعد ذلك .

ولقد أثار بعض الباحثين(٣) نقطة هامة هو أن عمر جعل احتياطي للدولة انما ميله الى الانفاق بهذه الكيفية خشية أن تتحول الخلافة الى ملك تخزن فيه

---

(١) تاريخ عمر بن الخطاب لابن الجوزى ص ١٠١.

(٢) د. شوقي الفنجري : الاسلام والمشكلة الاقتصادية ص ٧٥ وما بعدها.

د. شوقي الفنجري : المذهب الاقتصادي في الإسلام ص ١٦٠.

د. رفعت العوضي : نظرية التوزيع في الإسلام.

(٣) هو الدكتور أحمد الشافعي : رسالة، الفكر الاقتصادي عند عمر بن الخطاب ص ٣١٢.

الاموال وتدخر، وما قاله هذا الباحث ان الاحتفاظ بالمال في الدولة الاسلامية من أجل أغراض الدفاع لا داعي له ذلك لان عقيدة المسلم اقوى من أي مال وتضحيته بنفسه أمر معروف ولهذا كان عهد عمر ليس بحاجة الى التفكير في وضع احتياطي من أجل الدفاع عن العقيدة الإسلامية فالمسلمون في اتجاههم أقوى من أي مال اذ الروح اقوى من المادة.

ويرى البعض[١] ان هذا التبرير لاداعي له أبدا لان عمر لم ينفق أموال بيت المال خشية تحول الدولة الى ملك بعد أن كان خلافه وكذلك لم يدر بخلده ـ والله أعلم ـ ما فكر به هذا الباحث من أن عمر ترك الناس لعقيدتهم اذ هي أقوى من المادة فهذه مجرد استنتاجات غير موفقة للباحث ويبدو والله أعلم ان الباحث لم يقرأ النص الذي ورد عن عمر ورواه البلاذري في فتوح البلدان حيث قال :

انما هو حقهم، وأنا أسعد بادائه اليهم منهم يأخذه فلا تحسدني عليه، فانه لو كان من مال الخطاب ما اعطيتموه، ولكني علمت أن فيه فضلا ولا ينبغي أن أحجبه عنهم، فلو أنه اذا خرج عطاؤه ابتاع غنما فجعله في سوائم فاذا خرج عطاؤه الثانية ابتاع الرأس والرأسين فجعله فيها، فإني أخاف عليكم أن يأتي بعدي ولاة لا يعد العطاء في زمنهم مالا، فان بقى أحد منهم أو أحد من ولده كان لهم شيء قد أعتقدوه فيتكئون عليه »[٢].

هذه الوثيقة يتضح من تحليلها ما يلي :

أ ـ اعتراف أمير المؤمنين عمر بأن المال للناس فلا يجوز ان ينفق أو يستخدم الا فيما ينفعهم ويعود عليهم بالفائدة.

ب ـ ادرك عمر عمق المشكلة وعرف انه لا بد من وجود احتياطي عبارة عن ادخار بسيط لظروف ما.

جـ ـ رأى عمر أن يترك مهمة هذا الفائض والتنمية له بيد المواطن نفسه فالدولة عليها أن تعطي المال وبسخاء وتنفق ما في بيت المال وعلى المواطن ان ينميه بمعرفته.

---

(١) هو الاستاذ شوقي دنيا : انظر كتابه، الإسلام والتنمية الاقتصادية مرجع سابق ص ٣٧٣.

(٢) فتوح البلدان للبلاذري ص ٣/٤٥٢ مرجع سابق.

د ـ لم يشأ عمر ان يترك الناس بدون توجيه، فقد عرف انهم سيوفرون لهم مخزونا مهما كان متواضعا الا أنه يفيد في يوم ما فاهدى لهم النصيحة « فلو انه اذا خرج عطاؤه ابتاع غنما فجعله في سوائم... الخ ».

هـ ـ بمثل هذا الاسلوب استخدم عمر الاسلوب الامثل لاسيما وهو الذي تبتعد عنه شبهة استغلال بيت المال لصالحه وقد قال « ما أنا من بيت المال الا كولي اليتيم ان استغنى استعفف وان احتاج أكل بالمعروف، فبمثل هذا التصرف تنمو الدولة ممثلة بتنمية مواطنيها لأموالهم فالمواطنون هم الثروة الحقيقية بجميع ما يملكون من وسائل التنمية وليس للدولة أن تتدخل في التنمية الفردية الا بقدر ما تقتضيه الضرورة في المشروعات اللازمة للمجتمع ويعجز الافراد عن القيام بها ويقصرون فيها، أما اختزان الاموال في بيت المال فليس له أي أهمية لاسيما مال المسلمين فيصرف فيما يعود عليهم بالنفع بجميع وسائل التنمية كحفر الآبار والخلجان وتجهيز المنشآت الكبرى التي تسهل عملية التنمية.

ولهذا نطرح سؤالا هل سياسة عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب الذي كتب إلى والي مصر الاشتر النخعي يقول له : « أكثر من عمارة الأرض أكثر من جلبك للخراج » وهذا هو المفهوم العميق للتنمية، نقول هل هذه السياسة هي الأولى للتنمية أم أن دخول أموال في خزانة الدولة وتترك معطلة لاحتمال ظروف في يوم ما أولى ؟.

والجواب واضح بطبيعة الحال ان استخدام جميع الأموال في الاستثمارات المنتجة أولى وأفضل بل هو الطريقة الصحيحة اذ أن استخدام الأموال أكثر حيطة للمستقبل حيث يتكون لدى الدولة جهاز انتاجي تعتمد عليه في أي طارىء وهو ما قلته منذ قليل المواطن بثروته ودخله وانتاجه وما يملك وكل ما يملكه المواطن تحت تصرف الدولة في يوم ما اذا احتاجت بالفعل فالثروة الصحيحة ليست بالنقود المجمدة بقدر ما هي في السلع والخدمات المتوافرة لدى البلد سواء كانت ملكا للدولة أو ملكا للأفراد[1].

---

(١) انظر الإسلام والتنمية الاقتصادية للاستاذ شوقي دنيا ص ٣٧٤، مصدر سابق مع الاختلاف في الأسلوب وبعض الافكار.

واذا كان الفكر الاقتصادي « التجاري » قد اعتنق الفكرة القائلة ان الثروة هي تجميد الذهب والفضة فانه قد تبين له خطأ هذه الفكرة فنضرب صفحا عنها.

فالفكر الاقتصادي الإسلامي في عهد الخلافة الراشدة نادى بالثروة في شكلها الحقيقي ممثلة في الانتاج الفعلي وذلك من خلال كلمات قالها احد المسئولين في دولة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عند كتابته للتقرير الذي قدمه له وجاء فيه « الناس صالحون كثير نسلهم، دارة أرزاقهم، خصب نباتهم، أقوياء على عدوهم، جبان عدوهم عنهم صالحون بصلاح امامهم »[1].

ونورد على سبيل توارد الخواطر وعلى سبيل التأكيد لنجاح الفكرة الإسلامية ما قاله مؤسس علم الاقتصاد السياسي سير وليم بتي « برغم أن الامراء قد يضطرون الى جباية ما يزيد عن حاجاتهم بقصد خلق احتياطي للطوارىء الا انه ينبغي الاّ يكثروا من هذا العمل اذ أنهم بذلك يسحبون النقود من التداول الانتاجي عند رعاياهم، ان المال الذي يجمعه الملك يمكن اذا انفق بحكمة ان ينشط التجارة والصناعة وبذا يعود وقد زاد مقداره إلى جيوب الناس »[2].

ولقد أخذ الامام الشافعي باتجاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه اذا زادت الاموال فهو يرى ان للفيض الامام على أموال المسلمين[3] أما أبو حنيفة رضي الله عنه فهو يرى أن يقوم الامام بتكوين احتياطي من الأموال يستخدم في سنوات العجز »[4].

وقد بينا ان الوجهة الصحيحة هو عدم الاتجاه الى الاحتياطي اعتبار الاحتياطي هو الثروة كلها ممثلة في المواطن وما يملكه فهذه هي الثروة الصحيحة ولا نرى تعريفا يصدق على الثروة سوى هذا لاسيما يتعلق بثروة الدولة نفسها.

---

(١) البلاذري ـ فتوح البلدان ص ٤٨٨ / ٣ مصدر سابق.
(٢) اريك رول : تاريخ الفكر الاقتصادي ص ٩٦ مصدر سابق.
(٣) ، (٤) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٠٥.
د. يوسف ابراهيم : النفقات العامة في الإسلام ص ٣٢٧ مصدر سابق.

ونختم هذا الفرع : بأن بيت المال في عهد الخلافة الراشدة لاسيما في عهد عمر لم يخل من وجود أموال سائلة على مدار الوقت وان الوقائع تثبت ذلك وذلك لاختلاف مواعيد الجباية لمختلف الفرائض المالية فللزكاة وقت تجبى فيه ، وللخراج موعد يجبى فيه والغنائم كذلك بعد الانتهاء من الحرب .

بل وأكثر من هذا ثبت ان الدولة اقرضت الافراد من بيت المال، وعمر نفسه كان مقترض من بيت المال كثيرا، ويرده حالة اليسر، ومعنى هذا ان عنصر السيولة كان متوافرا على مدار الوقت.[1]

واذا كنا نتكلم عن الفائض والاحتياطي فان واقع العصر الحديث تقل فيه الدول التي لديها الفائض، فالدول الحديثة اغلبها يحتاج الى ايراداته ولديه العجز المستمر، ولكنا نتحدث عن عصر الصحابة فقط من خلال وجهة نظرهم وهي كما قلنا وجهة نظر جيدة، بل هي النظرة الاقتصادية البانية للتنمية والهادية الى الترشيد الانمائي السليم وتعويد المواطنين على النهوض بنفسه وتنمية دخله وبالتالي تستفيد الدولة ضرورة ان المواطن هو ثروة الدولة التي يجب عليها الاهتمام به.

النموذج الثالث ـ مسألة اللقطة « ضوال الابل » اجتهاد أمير المؤمنين عثمان ابن عفان :

أ ـ كان رسول الله ﷺ قد نهى من التقاط ضالة الابل حيث قال له عنها : « مالك ولها ؟ دعها فان معها حذاؤها وسقاؤها، ترد الماء وترعى الشجر حتى يلقاها ربها »[2]، فهذا الحديث الصحيح يدل على ترك ضالة الابل دون تعرض لها تسير في الصحراء حتى يجدها صاحبها.

وقد ظل العمل بموجب هذا الحديث النبوي في عهد الخليفتين الراشدين ابى بكر وعمر رضي الله عنهما.

ب ـ حتى جاء عهد عثمان رضي الله عنه فتغيرت الاحوال وامتدت أيدي الناس الى ضوال الابل، وتجاسروا على أخذها دون التعريف بها، واذ رأى عثمان

---

(١) الإسلام والتنمية الاقتصادية : شوقي دنيا : ص ٣٧٥ مصدر سابق.

(٢) صحيح البخاري ١٦٣/٣ بفتح الباري مطبعة البابي بمصر سنة ١٣٥٦ هـ.

ذلك كان لابد أن يجتهد لاسيما ـ وهو ولي الأمر ـ فيما يحفظ حقوق الناس فأمر بأخذها وحفظها في بيت المال مدة فاذا انقضت هذه المدة دون مجيء صاحبها حفظ ثمنها في بيت المال حتى يحضر صاحبها ويسلم له الثمن .

هذا التصرف والاجتهاد من أمير المؤمنين عثمان بن عفان وموافقة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنهما دليل على أن الزمان اذا تغير وتغيرت معه أحوال الناس فان الحكم يتغير كذلك بتغيره.

ثم ان هذه مصلحة مرسلة استند اليها الصحابي الجليل عثمان رضي الله عنه لحفظ حقوق الناس، فبعد ان كان في عهد الرسول ﷺ وصاحبيه احترام لأموال الناس وعدم امتداد الأيدي إلى حقوقهم لم يتغير من أمر الرسول ﷺ شيء فقد كانت ضوال الابل تترك في الصحراء حتى يجدها صاحبها فاذا فسدت الضمائر وقل الوازع الديني في النفوس رأى عثمان ان هذا التصرف هو خير ضمان لأموال المسلمين وهو القائل : « ان الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن »[1].

وأما الحديث الذي ورد في اللقطة وأشار الى ضالة الابل فهو حديث زيد بن خالد الجهيني الصحيح وفيه قال : « فضالة الابل ؟ قال مالك ولها معها حذاؤها وسقاؤها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها »[2] يقول راوي الحديث حتى اذا كان عثمان أمر بمعرفتها وتعريفها ثم تباع فان جاء صاحبها اعطى ثمنها »[3].

اتجاه الفقهاء بعد ذلك :

أ ــ جاء الفقهاء بعد زمن عثمان فرأوا ان هذا التصرف والاجتهاد سليم لاسيما ولم يغير من حكم رسول الله ﷺ شيئا لأنه هدف فقط إلى زيادة الحفظ والاطمئنان الى وصول ضوال الابل الى أصحابها وقد قال سعيد

---

(١) هذه الكلمة نسبت الى عثمان ولم أجدها حتى هذه اللحظة وهي مشهورة عنه.

(٢) هذا لفظ البخاري.

(٣) هذا لفظ مسلم.

ابن المسيب استحسن رأي عثمان.[1]

ب ـ قاس الفقهاء بقية ما يستطيع حماية نفسه كالبغال والحمير ونحوها على ضوال الابل في هذه الاحكام فالحقوها بها بجامع أن كلا من هذه الدواب تستطيع حماية نفسها.

الدلالة الاقتصادية :

لا شك ان حفظ اللقطة من محاسن الشريعة الاسلامية لأن فيها أمانا لاموال الناس واحتراما لها لاسيما اذا لم تترك للاشخاص انفسهم بل تولى ذلك بيت المال ممثلا في ولي الأمر أو الاحتفاظ بقيمتها امانة لديه أو يصرف قيمتها ويجعلها دينا في ذمته، ومهما يكن فان مالية هذه اللقطة تبقى مستمرة مهما كانت الاحوال.

هكذا تعامل الشريعة ابناء الإسلام ترشدهم الى حفظ أموالهم، وتأمرهم بعدم التفريط، تعودهم على حفظ المال بكل طريقة ممكنة فان حصلت غفلة من صاحب المال أو ضاع منه دون ارادة منه فانه يبقى أيضا له أمل في اعادة ما ضاع دون ان تهدر ماليته لتفريطه.

لم تعامله الشريعة بجزاء شديد لانه فرط بل عرفت أن ماليته ضاعت غصبا عنه فلهذا حفظت له ماله وأمرت من يجد المال ان يرده الى صاحبه او الى بيت المال للتعريف به.

(١) صحيح البخاري جـ ٣ ص ١٦٣.



المبحث الثالث

درسنا في المبحث الثاني بعض الادلة المختلف عليها وهي : المصالح المرسلة والاستحسان، وقول الصحابي، ونفرد هذا المبحث لدراسة أدلة أخرى من الأدلة المختلف عليها وهي : العرف، الاستصحاب.

أولا ـ العـــرف

هو ما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم[1] وهو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم، أو لفظ تعارفوا على اطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة، ولا يتبادر غيره عند سماعه.

أو هو ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول وتلقته الأمة بالقبول[2].

وندرس هذا البحث من خلال فروع ثلاثة :

الفرع الأول : حجيـة العرف.
الفرع الثاني : شروط العمل بالعرف.
الفرع الثالث : نماذج من المسائل الاقتصادية المبنية على العرف.

الفـــرع الأول
حجيـــة العـــرف

العرف معتبر في كثير من الاحكام الشرعية العملية والاعتراف به وتأثيره في استنباط الاحكام سواء منه ما كان ذا اصل شرعي، أو ما كان عرفا بين الخلق فيما ليس في نفيه أو اثباته دليل شرعي.

يقول الامام الشاطبي : العوائد الجارية ـ أي الاعراف ـ ضرورية الاعتبار شرعا، كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية، أي سواء كانت مقررة بالدليل الشرعي امرا أو نهيا او اذنا أم لا، أما المقررة بالدليل الشرعي فامرها ظاهر... فالعادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف عن المخالفة كقوله تعالى : ﴿ **ولكم**

---

(١) المفردات للاصفهاني ص ٣٣١ / مصدر سابق.

(٢) نفسه ص ٣٣٣ / مصدر سابق.

في القصاص حياة يا أولي الألباب »[1] فلو لم تعتبر العادة شرعا لم يتحتم القصاص ولم يشرع، اذ كيف يكون شرعا لغير فائدة وذلك مردود بقوله تعالى : ﴿ **ولكم في القصاص حياة** ﴾ والتجارة سبب للحصول على المال عادة ولذلك قال تعالى ﴿ **وابتغوا ما كتب الله لكم** ﴾[2] وقال : ﴿ **وابتغوا من فضل الله** ﴾[3]، وما شابه ذلك مما يدل على وقوع المسببات نتيجة أسبابها دائما... ولو لم تعتبر العوائد لأدى ذلك الى تكليف مالا يطاق وهو غير جائز أو غير واقع »[4].

والشريعة الإسلامية راعت الاعراف وقت التنزيل :

أ ـ فمن ذلك ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال للسائب بن أبي السائب « كنت شريكي فنعم الشريك كنت لا تدارى ولا تمارى »[5]، فهذا تقرير من الرسول ﷺ بهذا العرف التجاري وهو اقرار شركة المضاربة التي كانت موجودة قبل الإسـلام.

ب ـ وكذلك نهى الرسول ﷺ عن بيع ما ليس عند الانسان ولاستثناء بيع السلم لانه معاملة جارية في المدينة قبل الإسلام فقد اخرج البخاري[6] رحمه الله في صحيحه عن عبد الله بن عباس ـ قال : قدم رسول الله ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال : « من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم »[7].

جـ ـ ومن ذلك اقراره عليه السلام لبيع العرايا[8] استثناء من بيع المزابنة لما فيه

---

(١) سورة البقرة الآية ١٧٩.

(٢) سورة البقرة الآية ١٨٧.

(٣) سورة الجمعة الآية ١٠.

(٤) الموافقات للشاطبي جـ ٢ ص ٢٨٦ ـ ٢٨٨.
ـ وانظر ص ٢٥٠ من كتاب اثر الادلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي لمصطفى البغا.

(٥) اخرجه ابو داود.

(٦) محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبد الله، حبر الإسلام، والحافظ لحديث رسول الله ﷺ صاحب الجامع الصحيح المعروف بصحيح البخاري، قام برحلة طويلة في طلب الحديث فزار خراسان والعراق ومصر والشام وسمع من نحو الف شيخ وجمع نحو ست آلاف حديث ـ ولد سنة ١٩٤ في بخارى وتوفي سنة ٢٥٦ هـ (انظر تذكرة الحفاظ جـ ٢ ص ١٢٢) .

(٧) فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٣٥٥/٤.

(٨) فسرت في الحديث نفسه.

من رفع الحرج عن أهل المدينة ففي الحديث : نهى رسول الله ﷺ عن بيع المزابنة[1] بيع الثمر بالثمر الا لاصحاب العرايا فانه قد أذن لهم[2].

وهكذا اعتبر الفقهاء رحمهم الله العرف دليلا مستندين لأدلة كثيرة ذكرنا منها اقرار الرسول ﷺ لبعض الاعراف الجارية بين الناس.

والفقهاء الاربعة متفقون على العمل بالعرف وقبل ان نذكر شروط العمل بالعرف وبعض الفروق بين العلماء في الأخذ به نذكر ادلة العلماء في احتجاجهم بالاخذ بالعرف.

أدلة العلماء على حجية العرف :

أولا : قدمنا قبل قليل دليلا من أدلة العرف وهو اقرار الرسول ﷺ لبعض المعاملات الجارية بين الناس وأبرزها اقرار شركة المضاربة.

ثانيا : قال تعالى : ﴿ **خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين** ﴾[3] ـ وقال تعالى : ﴿ **ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف** ﴾[4] ـ وقال تعالى : ﴿ **فإمساك بمعروف او تسريح بإحسان** ﴾[5].

ثالثا : من السنّـة :

أ ـ حديث : هند امرأة ابي سفيان عندما جاءت تشتكي بخل

---

(١) **المزابنة** : لها عدة تعريفات وقد اختلف العلماء في تفسيرها، قال في نيل الاوطار، فسرت بما في الحديث اعني بيع النخل بأوساق من التمر، وفسرت بيع العنب بالعنب كما في الصحيحين والحق الشافعي بذلك كل بيع مجهول أو معلوم من جنس ويجرى الربا في نقده وبهذا قال الجمهور، وفسر نافع المزابنة ببيع ثمر النخل بالثمر كيلا، وبيع العنب بالزبيب كيلا وبيع الزرع بالحنطة كيلا، وقال مالك انها بيع كل شيء من الجزاف لا يعلم كيله ولا وزنه ولا عدده اذا بيع بشيء من الكيل وغيره سواء كان يجرى فيه الربا أم لا، قال ابن عبد البر ونظر مالك الى المعنى اللغوي للمزابنة وهي المدافعة، وقال في فتح الباري : فسر بعض العلماء بأنها بيع الثمر قبل بدو صلاحه وهو خطأ فالذي تدل عليه الاحاديث في تفسيرها أولى وقيل المزابنة هي المزارعة (انظر نيل الاوطار جـ ٥ ص ١٩٩).

(٢) اخرجه مسلم جـ ٣ ص ١١٧٤ في كتاب البيوع.

(٣) سورة الأعراف الآية ١٩٩.

(٤) سورة البقرة الآية ٢٨٨.

(٥) سورة البقرة الآية ٢٢٩.

زوجها في نفقته على بيته فقال « خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف »[1].

ب ـ قوله ﷺ عندما دخلت ناقة البراء بن عازب رضي الله عنه حائط قوم[2] : « ان على أهل الحائط حفظها بالنهار وعلى أهل المواشي حفظها بالليل »[3] قال العلماء رحمهم الله وهذا أدل شيء على العرف في الاحكام الشرعية اذ بنى النبي ﷺ التضمين على ماجرت به العادة »[4].

رابعا : في العمل بالعرف الاهتمام بمقصد من مقاصد الشريعة وهو رفع الحرج تحقيقا لقوله تعالى : ﴿ **وما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾[5] قال الشاطبي رحمه الله « إن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على اعتبار العرف والعادات المطردة فيهم، فمطالبة جميع المكلفين بالصلاة مثلا لا اختلاف بين عصر وعصر لان العادات التي بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة ممكنة في جميع العصور.. ولو لم تعتبر العادات لادى الى تكليف ما لا يطاق لان في نزع الناس عن عاداتهم حرجا ومشقة وهما مدفوعان بالنص... وكون التشريع جاء على وزان واحد دليل على جريان العوائد على ذلك لان الاصل في التشريع انه سبب للمصالح والتشريع دائم، والمصالح كذلك وهو معنى اعتبار الشرع للعادات[6].

وقد رتب العلماء على الأخذ بالعرف عدة قواعد فقهية نتجت عنها احكام فرعية كثيرة ومن هذه القواعد الفقهية ما يلي :

---

(١) اخرجه البخاري جـ ٩ ص ٨٩، ومسلم جـ ٣ ص ١٣٣٨.

(٢) الحائط المراد به في الحديث هو البستان.

(٣) انظر الموطأ جـ ٢ ص ٧٤٧.

(٤) المغنى لابن قدامة جـ ٩ ص ١٨٨. وانظر مغنى المحتاج ٢٠٦/٤.

(٥) سورة الحج ٧٨.

(٦) انظر الموافقات للشاطبي جـ ٢ ص ٢١١ ، ٢١٢ مرجع سابق،
ـ أصول الفقه لابي زهرة ص ٢١٧.
ـ نظرية العرف د. عبد العزيز الخياط ص ٤٢.

١ ـ قاعدة : العادة محكمة[١].

٢ ـ قاعدة : العبرة بالغالب الشائع لا النادر.[٢]

٣ ـ قاعدة : المعروف عرفا كالمشروط شرطا.[٣]

٤ ـ قاعدة : الثابت بالعرف كالثابت بدليل شرعي.[٤]

وقد تحدث العلماء رحمهم الله عن هذه القواعد وغيرها في كتب الأشباه والنظائر،[٥] وكتب القواعد الفقهية[٦] وكتب أصول الفقه على سبيل الاستطراد.

هذا هو العرف الذي أخذ به العلماء وتوصلوا اليه الا انهم وضعوا له قيودا واجتهدوا في ذلك حتى لا يتلاعب الناس بحقوق الآخرين احتجاجا بالعرف وجعله مطية سهلة فتضيع الاحكام الشرعية وهذا ما خصصنا له الفرع الثاني.

الفــرع الثاني

شــروط العمل بالعــرف

قبل أن نتطرق الى شروط العمل بالعرف نشير الى بعض الفروق بين فقهاء المذاهب الاربعة في العمل بالعرف.

أ ـ **فالمالكية** : اعتبروا العرف دليلا شرعيا واصلا من أصول الاستنباط وقالوا : العادة محكمة، والثابت بالعرف كالثابت بدليل شرعي، وقالوا أيضا : كل

---

(١) انظر مجلة الاحكام العدلية قاعدة ٣٦ ص ٧٨ ـ طبعة حمص سنة ١٣٤٩ هـ.

(٢) نفسه بشرح الاتاسي جـ ١ ص ٩٧ القاعدة ٤٢.

(٣) الاشباه والنظائر للسيوطي ١٠٣ ـ ١٠٦ مصدر سابق.

(٤) نظرية العرف د. عبد العزيز الخياط ص ٤٦ مع مصادره.

(٥) من ذلك كتاب الاشباهِ والنظائر للسيوطي الشافعي.
من ذلك كتاب الاشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي.

(٦) من ذلك القواعد الفقهية الكبرى لابن رجب الحنبلي.
من ذلك القواعد الفقهية للعز بن عبد السلام الشافعي.
من ذلك القوانين الفقهية لابن جزى المالكي.
من ذلك الفرائد البهية في القواعد الفقهية ـ محمود حمزة الحنفي طبع دمشق سنة ١٢٩٨.

ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف كالحرز في السرقة، والتصرف في البيع، واحياء الموات، والاستيلاء في الغصب وما شابه ذلك[1].

ب ـ **والحنفية** : وافقوا المالكية في اتجاههم الا انهم بالغوا في استعماله والأخذ به حتى نقل ابن عابدين رحمه الله « قولهم : ان العرف العام يترك به القياس، ويصلح ان يكون مخصصا لدليل شرعي »[2].

جـ ـ **والشافعية** : اعتبروا العرف دليلا يرجع اليه أيضا في مسائل كثيرة ولكنهم لم يتوسعوا فيه توسع الحنفية ويأخذون بالعرف مالم يضطرب ـ أي يختلف ـ فان اضطرب فالمرجع اللغة، قال ابن عبد السلام : قال الفقهاء : « اي الشافعية » « كل ما ورد به الشرع مطلقا، ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف »[3]، وقال أيضا : « قاعدة الايمان والنذور البناء فيها على العرف اذا لم يضطرب فان اضطرب فالمرجع اللغة »[4] وقال السيوطي : « اعلم ان اعتبار العرف والعادة يرجع اليه في الفقه في مسائل لاتعد كثرة ويأخذون بالعرف ما لم يضطرب »[5].

د ـ **الحنابلة** : اعتبروا جريان العرف في باب المعـاملات وتوسعوا في ذلك وقالوا بالمقاصد والمعاني في جميع العقود، ونظروا كثيرا الى ما تعارف عليه الناس يقول ابن قيم الجوزية[6] : « وقد اجرى العرف مجرى النطق في

---

(١) اصول الفقه لابي زهرة ص ٢١٧ مصدر سابق.

(٢) انظر رسالة نشر العرف لابن عابدين، منشورة ضمن رسائله جـ ١١٦/٢، ١٣٦، وسيأتي تفصيل هذا الكلام على تغيير الفتوى بتغير الزمان والمكان.

(٣) الاشباه والنظائر للسيوطي ص ١٠٩، وانظر اثر الادلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي د. مصطفى البغا ص ٢٥٢ مصدر سابق.

(٤) نفسه ص ١٠٩.

(٥) نفسه ص ٩٩.

(٦) محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي أبو عبد الله شمس الدين، من اركان الاصلاح الاسلامي واحد كبار العلماء، تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية، من مؤلفاته : أعلام الموقعين والطرق الحكمية في السياسة الشرعية ومفتاح دار السعادة وغيرها ـ ولد بدمشق سنة ٦٩١ وتوفي بها ايضا سنة ٧٥١ هـ (شذرات الذهب ١٦٨/٦).

أكثر من مائة موضع »[1] وقال صاحب الكوكب المنير[2] « ومن أدلة الفقه أيضا تحكيم العادة، وهو معنى قول الفقهاء ان العادة محكمة اي معمول بها شرعا ولحديث يروى عن ابن مسعود : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »[3].

أما شروط العمل بالعرف : فان العلماء وضعوا شروطا نذكر منها ما اتفقوا عليه.

الشرط الأول : موافقته للقواعد الشرعية :

لابد أن يوافق العرف القواعد الشرعية، اذ هو دليل يرجع اليه، أما اذا خالف الشريعة فانه مع تسميته عرفا فهو عرف فاسد لا اعتبار به، فلو أن الناس تعارفوا على أكل الربا أو شرب الخمر لم يكن لهذا العرف قيمة في الشرع لانه صادم النص فسقط من الاعتبار، فمتى عطل العرف نصا شرعيا قاطعا لم يأخذ به العلماء يقول الامام السيوطي : العرف نوعان : **أحدهما** ـ لا يتعلق بالشرع حكم فيقدم عليه عرف الاستعمال، فلو حلف لا يأكل لحما لم يحنث بأكل السمك والجراد والكبد والطحال لان هذه عرفا لا تسمى لحما فلم يتعلق بها حكم ولا تكليف ـ **آخرهما** ـ يتعلق به حكم فيقدم على عرف الاستعمال فلو حلف لا يصلي لم يحنث الا بذات الركوع والسجود، أو لا يصوم لم يحنث بمطلق الامساك[4].

الشرط الثاني ـ اطراد العرف :

ان يكون العرف مطردا اي جاريا عليه الامر في جميع الحوادث أو يكون غالبا أي يجرى عليه الامر في أكثر الاحيان فلا عبرة بالعرف المشترى الذي يساوي غيره وذلك أخذا من القاعدة الشرعية « انما تعتبر العادة اذا اضطردت أو

---

(١) انظر اعلام الموقعين لابن القيم الجوزية ٣/٣ وما بعدها.

(٢) هو تقي الدين أبو البقاء محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز بن ابراهيم الفتوحي، مصري المولد والوفاة أصولي حنبلي المذهب تلقى العلم عن أبيه وجماعة من العلماء من أهم مؤلفاته : غاية المنتهى في الفقه الحنبلي والكوكب المنير في أصول الفقه وهو من علماء القرن العاشر « ذيل طبقات الحنابلة للشيخ جميل الشطي ص ٨٧ مطبعة الترقي بدمشق ».

(٣) سبق تخريجه

(٤) الاشباه والنظائر للسيوطي ص ١٠٣ مرجع سابق.

غلبت »[1]، ومعنى اضطراد العرف استمرار العمل به من غير مختلف في الحوادث ومعنى غلبة شيوعه بين أهله في أكثر الحوادث فاذا اضطرب العرف فلا يؤخذ به ولا يرجع اليه في الاحكام[2].

الشرط الثالث ـ ان يكون العرف مقارنا :

لا عبرة بالعرف الطارئ المتأخر فاذا طرأ العرف الجديد بعد اعتبار عرف سائد عند صدور الفعل أو القول فلا يعتبر هذا العرف كما لو حكمنا العرف التجاري في توقيع الشيك دون ذكر اي عبارة في التحويل الى حاملها فذهب انسان وقبض المبلغ من المصرف ثم طرأ بعد ذلك عرف آخر فلا يعتبر التوقيع كافيا في التحويل، فلا يحكم والحالة هذه بالعرف الجديد فيما مضى، وانما يحكم بما كان سائدا وقت التحويل وفي هذا يقول ابن نجيم الحنفي[3] « العرف الذي تحمل عليه الالفاظ انما هو المقارن السابق دون المتأخر لذلك قالوا : لا عبرة بالعرف الطارئ »[4].

الشرط الرابع ـ ان لا يصرح المتعاقدان بخلافه :

فلو صرح المتعاقدان بخلاف العرف المعمول به فلا يحكم لهم والحالة هذه قال العز بن عبد السلام « كا ماثبت في العرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه بما يوافق المقصود للعقد صح »[5].

هذه أهم الشروط المتفق عليها بين الفقهاء الأربعة رحمهم الله.

وقبل ان ننهي البحث في هذا الفرع نتعرض بشيء من الايجاز لما يلي :

أ ـ فرّق العلماء بين الاجماع والعرف بفروق دقيقة نذكر منها ما يلي :

---

(١) نفسه ص ١٠١، وانظر نظرية العرف د. عبد العزيز الخياط ص ٥٢ مصدر سابق .

(٢) نظرية العرف د. عبد العزيز الخياط ص ٥٣ مصدر سابق.

(٣) زين الدين بن ابراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم، فقيه حنفي من العلماء، مصري، له تصانيف منها الاشباه والنظائر في أصول الفقه والبحر الرائق في شرح كنز الدقائق وغيرها ولم يعرف سنة ميلاده، وتوفي سنة ٩٧٠ هـ (شذرات الذهب ٨ : ٣٥٨).

(٤) الاشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي الفن الأول ١٣٣/١.

(٥) قواعد الاحكام للعز بن عبد السلام ١٨٦/٢.

الفرق الأول : يتحقق العرف بتوافق غالب الناس ولا يضره مخالفة بعضهم صراحة، والاجماع لا يتحقق الا باتفاق جميع المجتهدين صراحة.

الفرق الثاني : الاجماع محصور في جانب المجتهدين، اما العرف فانه يؤخذ من العامة قولاً أو فعلا.

الفرق الثالث : اذا صادم العرف نصا شرعيا فسد بخلاف الاجماع فانه لا يصادم النص.

الفرق الرابع : ليس للعرف قوة الاجماع في الالزام لاختلاف مصادر قوة العرف، هل هو الشرع، أو القضاء أو اتفاق الناس ومصالحهم بتباين نظراتهم وعقولهم والاجماع بخلاف ذلك[1].

ب ـ قد يسأل سائل طالما ان العرف بهذا الاتفاق بين العلماء وأنهم يأخذون به فلماذا اعتبرتموه من الادلة المختلف فيها ؟ وجوابنا على هذا السؤال : أن الأئمة الأربعة قد اتفقوا على اعتبار العرف في بناء الاحكام الشرعية على وجه الاجمال لا على وجه التفصيل، فلو تتبعنا المسائل الفرعية التي اخذ بها العلماء الأربعة في العرف لوجدنا انهم يختلفون في الأخذ بها أي في بنائها على العرف اما لاختلاف العرف نفسه، أو لاختلافهم في وجوده، أو لاضطراب العرف وعدم اطراده أو تعارض العرف واللغة، فالشافعية لم يوافقوا الحنفية في أن العرف يخصص العام ويقيد المطلق فقد كتب السيوطي فصلا يقول فيه : « فصل في تعارض العرف واللغة » والسيوطي شافعي المذهب وقال ان في ذلك وجهين في المذهب وذكر لذلك امثلة لما تقدم فيه اللغة على العرف[2].

وكذلك الشأن بالنسبة للحنابلة فليس العرف مقيدا أو مخصصا مطلقا[3].

هذا بالنسبة للعرف القولي أما العرف العملي فقد ذكر الاستاذ أحمد

---

(١) انظر نظرية العرف د. عبد العزيز الخياط ص ٣٢ مصدر سابق.

(٢) الاشباه والنظائر للسيوطي ص ١٠٣ ـ ١٠٤ مصدر سابق.

(٣) انظر رسالة د. عبد الله التركي اصول مذهب الامام أحمد ص ٥٣٣ مصدر سابق، وانظر اثر الادلة المختلف فيها د. مصطفى البغا ص ٢٦٤.

أبو سنّة اتفاق الفقهاء على أنه يقضي على اللفظ المطلق ويقيده ويقدم عليه[1].

وكذلك خلافهم في تنزيل العرف منزلة الشرط فقد قال الحنفية الثابت بالعرف كالثابت بالنص، وقالوا المعلوم بالعرف كالمشروط بالنص[2] إلى غير ذلك من هذه القواعد التي تدل على تقعيد هذا المعنى وبنوا على ذلك بعض العقود كالاستصناع وبيع المعاطاة الا أن الشافعية لهم وجه آخر خالفوا فيه الحنفية قال السيوطي والاصح عدم اعتبار تنزيل العرف منزلة الشرط[3].

فلعله تتضح الاجابة على هذا السؤال والذي يتلخص في أن العلماء وان اتفقوا على الأخذ به من حيث الجملة فانهم اختلفوا من حيث التفصيل. والله أعلم.

الفـــرع الثـالث

نماذج من المسائل الاقتصادية المبنية على العرف

كما قدمنا ان للعرف أهميته ومكانته في الفقه الإسلامي ولهذا فان ذكر النماذج هنا لتبين كيف استفاد العلماء من استعمال العرف واثره في الحياة الاقتصادية اليومية على أنه ينبغي أن أقول أن العرف يعتبر دليلا ضمن الادلة الأخرى التي تسبقه في الأولوية كالكتاب والسنّة والاجماع ولكنه مع ذلك ان لم يوجد سواه فانه ايضا دليل يلجأ اليه المجتهد كما سنرى في عقد الاستصناع فانه عقد ثبت بالعرف ونظرا لأهميته وضرورته فقد اخذ العلماء به في الاستصناع وندرس من خلال هذا الفرع نماذج ثلاثة :

النموذج الأول : عقد الاستصنـاع.
النموذج الثاني : المعيار في الأموال الربوية.
النموذج الثالث : عقد المضاربـة.

---

(١) اثر الادلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي د. مصطفى البغا ص ٢٦٥ مصدر سابق.

(٢) العرف والعادة ص ١٦٩.

(٣) الاشباه والنظائر للسيوطي ص ١٠٦ مصدر سابق.

النموذج الأول ـ عقد الاستصناع :

الاستصناع طلب الصنعة وعمل شيء تكون مواده الخام من عند الصانع نفسه، وذلك على نحو خاص وطريقة معينة ولا يذكر لذلك اجلا سواء سلّم له الدراهم أو لم يسلّم.[1]

ومعلوم أن الاستصناع بهذه الكيفية يعتبر بيعاً وشراء للمعلوم وقد نهى الرسول ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم وهذا ليس بسلم لأنه لم يضرب له أجر .

والعلماء يأخذون بالاستصناع لكن الحنفية اعتبروه من باب الاستدلال بالعرف، وبقية العلماء اعتبروه من باب السلم واستدلوا بادلة السلم مع ان السلم نفسه مستثنى من بيع المعدوم.

بعد هذه التصورات نعرض لدراسة الاستصناع فيما يلي :

أ ـ مذهب الحنفية :

قال السمرقندي الحنفي[2] « القياس ان لا يجوز الاستصناع. ولكنه استحسانا جائز لتعامل الناس به فلا جرم اختص جوازه بما فيه تعامل كما في الأواني وغيرها بعد بيان المقدار والصفة والنوع »[3] وقال في الهداية للمرغيناني[4] « فان الناس في سائر الأعصار تعارفوا على الاستصناع فيما فيه تعامل من غير نكير، والقياس ان يترك بمثله كدخول الحمام ».[5]

وقال الحنفية انه ثبت بالعرف العام لا بالعرف الخاص، فهو مخصص للنص الشرعي والا فالاصل عدم جوازه، لحديث حكيم بن حزام « لا تبع ما ليس عندك »[6].

ب ـ المذاهب الثلاثة الأخرى :

كما قلت انهم قالوا به ولكنهم لم يميلوا فقط الى تسميته عقدا جديدا

---

(١) كشف الاسرار للبزدوي، ٥/٤ مصدر سابق .

(٢) محمد بن أحمد السمرقندي فقيه حنفي من أهل سمرقند، من كتبه « تحفة الفقهاء في الفروع، وهو شيخ ابن مسعود الكاشاني، لم يعرف تاريخ ميلاده، توفى سنة ٥٧٥ هـ (كشف الظنون ص ٣٧١).

(٣) انظر تحفة الفقهاء للسمرقندي ٣٥٤/٥ ـ ٣٥٥.

(٤) (٥) الهداية وشروحها للمرغيناني ٣٥٤/٥ ـ ٣٥٥.

(٦) اخرجه ابو داود ٧٦٨/٣.

بقدر ما اعتبروه عقدا يشبه عقد السلم أو هو على الأصح من عقود السلم ولهذا نقل أقوال العلماء من هذه المذاهب لنصل بعد ذلك الى النتيجة :

١ ـ **المالكية** ـ قالوا انه من باب السلم لا من باب بيع المعدوم فيشترط فيه ما يشترط في السلم ويفسده ما يفسده وفي هذا يقولون : « يجوز ان يستصنع السيف، أو السرج أو ما شابهه، ويشترط في ذلك ما يشترط في السلم فيجوز الشراء من الحداد والنجار والحباك وهو سلم يشترط فيه ما يشترط في السلم من تعجيل رأس المال وضر الاجل وعدم تعيين العامل والمعمول منه »[١].

٢ ـ **الشافعية** ـ يصح عندهم في كل ما ينضبط في المقصود منه بالوصف، قال الشافعي في الأم « ولا بأس ان يسلفه[٢] في طست أو ثور[٣] من نحاس أحمر أو أصفر أو شبه[٤] أو رصاص أو حديد، ويشترط بسعة معروفة ومضروبة أو مفرغا وبصبغة معروفة وبصبغة بالتخانة أو بالرقة ويضرب له اجلا كهو في الثياب واذا جاء على ما يقع عليه اسم الصفة والشرط لزمه ولم يكن له رده... ولا بأس ان يبتاع آجرا بطول وعرض وتخانة ويشترط من طين وتخانة معروفة »[٥].

٣ ـ **الحنابلة** ـ يصح في المذهب الحنبلي بلفظ البيع والسلم وحالا والى أجل قال ابن قدامة في المغنى في تعريف السلم : « هو ان يسلم عوضا حاضرا في عوض موصوف في الذمة الى أجل وهو نوع من البيع ينعقد بما ينعقد به البيع وبلفظ السلف والسلم.. ويصح السلم في النشاب والنبل، وقال القاضي لا يصح السلم فيها لانه تجمع أخلاط من خشب وعقب وريش ونعل فجرى مجرى اخلاط الصيادلة.. ولنا انه يصح بيعه ويمكن ضبطه بالصفات التي لا يتفاوت الثمن معها غالبا فصح السلم فيه كالخشب

---

(١) الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٢١٧/٣.

(٢) اي يسلمه بلغة الحجازيين.

(٣) اناء كان معروفا لديهم.

(٤) الشبه من المعادن ما يشبه الذهب في لونه وهو ارفع انواع النحاس.

(٥) كتاب الام للشافعي ١١٦/٣ مصدر سابق.

والقصب وما فيه من غيره يمكن ضبطه والاحاطة به ولا يتفاوت كثيرا فلا يمنع كالثياب المنسوجة من جنسين »[1].

٤ ـ **بعض الفقهاء المعاصرين** ـ يرى بعض الفقهاء المعاصرين ان الثياب داخله في جواز عقد الاستصناع حيث يقول : أما تصريح فقهائنا ـ أي الحنفية ـ بأنه لا يجوز استصناع الثياب فذلك مبني على عرفهم لان الناس ما كانوا يتعاملون هذا النوع أما الآن فقد فشا هذا التعامل بين التجار والصناع في البلدان ويشترط في العرف المجوز للاستصناع ان يكون عاما »[2].

رأينا في الموضوع :

ان عقد الاستصناع مما جرى فيه التعامل بين الناس وأقر به الأئمة الأربعة غاية الأمر انهم اختلفوا في طريقة اقراره في الشريعة فبينما ذهب الحنفية الى القول بانه جائز للعرف الذي مشى عليه الناس ذهب الأئمة الى أنه بيع سلم وحتى مع القول بانه بيع سلم فان الشريعة الإسلامية اجازت بيع السلم واقرته لانه مما جرى عليه الناس وتعاملوا به فقد جاء رسول الله ﷺ المدينة وهم يتعاملون بالسلم وذلك في حديث السلم المشهور.

وأخلص من ذلك الى ان عقد الاستصناع ثبت بالعرف في كل المذاهب الا أنه بالنسبة للائمة الثلاثة سوى الحنفية اضافوا لذلك دليلا وهو اقرار الرسول للسلم فهو ثابت بالسنة ولا مانع أن نستدل بدليلين أو أكثر على ثبوت فضية في الشريعة بل هو أقوى وأولى.

ولعل أهم شرط في عقد الاستصناع ان يكون مما يجري فيه التعامل بين الناس في أي عصر من العصور فبهذا لو تعارفوا في أي وقت على أشياء لم تكن معروفة في الأزمنة التي سبقتهم فلا مانع والحالة هذه من اعتباره عرفا والحاقه بالاستصناع دون الوقوف بالاستصناع عند مسائل معينة قال بها الفقه السابق فقط وهذا ما اتجه الى الشيخ احمد فهمي أبو سنة من الفقهاء المعاصرين وقد قدمنا منذ قليل رأيه في الثياب وانها داخله ضمن عقد الاستصناع حيث كان الفقهاء

---

(١) اثر الادلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ـ د. مصطفى البغا ص ٣٠٩.

(٢) العرف والعادة ـ احمد فهمي أبو سنة ص ١٣٣.

السابقون لا يرون الاستصناع في الثياب لانها لم تكن عندهم مما تعورف عليه بعد[1].

النموذج الثاني ـ المعيار في الأموال الربوية :

الاصل ان المعقود عليه تجب مساواته للبدل ان كان من الاموال الربوية واتحد جنسها، والمساواة انما تكون بالمعيار الشرعي وهو الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن، فلا يجوز التساوي بالوزن فيما يكال ولا بالمكال فيما يوزن.

وهذا محل لاخلاف فيه بين العلماء الأربعة. **ومحل الخلاف** : في تعيين المعيار في كل مال من الاموال الربوية... الا انهم جميعا يأخذون بالعرف وان اختلفوا في طريقة الأخذ به وننقل هنا مذاهب العلماء في ذلك.

أ ـ الحنفيـــة :

قال في الهداية « وكل شيء نص عليه رسول الله ﷺ على تحريم التفاضل فيه كيلا فهو مكيل ابدا، وان ترك الناس التعامل به في الكيل مثل الحنطة والشعير والتمر والملح، وكل ما نص على تحريم التفاضل فيه وزنا فهو موزون ابدا وان ترك الناس الوزن فيه مثل الذهب والفضة، قال وما لم يرد فيه نص فهو محمول على عادات الناس ».[2]

واحتج الحنفية على قولهم هذا بان المنصوص عليه في الشرع يجب اتباع النص لا غيره ولا اعتبار للعرف الجاري بين الناس مع وجود النص ـ وهذه قضية متفق عليها للآتي :

١ ـ العرف يجوز ان يكون على باطل والنص بعد ثبوته حق لا يحتمل أن يكون على باطل.

٢ ـ حجية العرف على الذين تعارفوه والتزموه فقط والنص حجة على الجميع.

٣ ـ انما اعتبرنا العرف حجة بالنص عليه في الشرع لحديث : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »[3].

---

(١) العرف والعادة لاحمد فهمي أبو سنة ص ١٤٠ / مصدر سابق.

(٢) الهداية للمرغيناني ٢٨٣/٥ مصدر سابق.

(٣) سبق تخريجــه.

وبهذا يثبت ان النص اقوى من العرف والاقوى لا يترك بالادنى[1].

ب ـ المالكيـة :

قال في الشرح الكبير : « واعتبرت المماثلة المطلوبة في الربويات بمعيار الشرع فما ورد عنه في شيء انه يكال كالقمح فالمماثلة فيه بالكيل لا بالوزن فلا يجوز بيع قمح بقمح وزنا ولا نقد بنقد كيلا. وان لم يرد عن الشرع معيار معين في شيء من الأشياء فبالعادة العامة كاللحم فانه يوزن في كل بلد أو بالعادة الخاصة كالسمن واللبن والزيت والعسل فانه يختلف باختلاف البلاد فيعمل في كل محل بعادته »[2].

والمالكية رحمهم الله استدلوا بما نقلناه من أدلة الحنفية مما لا نعيده مرة أخرى.

جـ ـ الشافعيـة والحنابلة :

قالوا ان العرف عرف الحجاز فقط في المعيار الربوي.

١ ـ نص الشافعية : قال في الام : وأصل الوزن والكيل بالحجاز فكل ما وزن على عهد النبي ﷺ مما يخالف ذلك رد الى الاصل[3] وقال النووي بعد نقل هذا النص عن الشافعي « واتفق الاصحاب على ما قال الشافعي رحمه الله وانه ان احدث الناس خلافا بعد ذلك فلا اعتبار به »[4].

على أن هناك وجها آخر للشافعية يوافق رأي المالكية والحنفية فقد قال النووي في المجموع « الوجه الثاني : الرجوع الى العادة، قال الرافعي[5] : انه الاشبه، وقال الغزالي، انه الافقه، وجزم بذلك الماوردي، وجعل محل الخلاف

---

(١) الهداية للمرغيناني ٢٨٢/٥.

(٢) الشرح الكبير للدسوقي ٥٣/٣.

(٣) الام للشافعي ٧٠/٣.

(٤) المجموع شرح المهذب ٢١٥/١٠.

(٥) عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم ابو القاسم الرافعي، القزويني فقيه من كبار الشافعية له من المؤلفات التدوين في ذكر أخبار قزوين وفتح العزيز في شرح الوجيز للغزالي، وشرح مسند الشافعي، ولد سنة ٥٥٧، وتوفي سنة ٦٢٣ بقزوين « طبقات الشافعية ١١٩/٥ ».

فيما لا عادة فيه أو كانت العادة مستوفية »[1].

٢ ـ نص الحنابلة : قال ابن قدامه في المغنى :**الأصل في معرفة المكيل** والموزون والمرجع في ذلك الى العرف بالحجاز في عهد النبي ﷺ... وما لا عرف له بالحجاز يحتمل وجهين. **احدهما** : يرد الى أقرب الأشياء شبهها بالحجاز، **وثانيهما** : يعتبر عرفه في موضعه.[2]

واحتج الشافعية ـ والحنابلة على مذهبهم بحديث : « المكيل مكيل أهل المدينة والميزان ميزان مكة »[3] ووجه الاستدلال ان الرسول ﷺ انما بعث لبيان الاحكام فيحمل كلامه على ذلك وليس المراد انه لا يكال الا بكيل المدينة ولا يوزن الا بميزان مكة وانما المراد ان المرجع في كون الشيء مكيلا أو موزونا الى هذين البلدين، ولان ما كان مكيلا أو موزونا في هذين البلدين في زمن النبي ﷺ انصرف التحريم في التفاصيل اليه فلا يجوز ان يتغير بعد ذلك.[4]

واحتجوا ايضا ان ما ورد به الشرع مطلقا، وليس له حد في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف والعادة واولى العادات ما كان في زمنه ﷺ والظاهر انه اطلع على ما كان في زمنه من المعيار في هذين البلدين وأقره فاصبح عرف الحجاز ثابتا بالسنة القولية والسنة الفعلية ولا عبرة بعرفي الناس على خلاف سنة الرسول ﷺ[5].

د ـ مذهب الإمام أبي يوسف (رحمه الله) :

أما أبو يوسف الحنفي (رحمه الله) فقد وردت عنه رواية ثانية أن « المعتبر هو عرف الناس في المنصوص عليه وغيره،[6] فقد اعتبر العرف العام دون العرف الخاص الطارئ وانما يترك العرف لو قام على خلافه وما هنا ليس كذلك لان

---

(١) المجموع شرح المهذب ٢١٥/١٠.

(٢) المغنى لابن قدامة ١٦/٤ ـ ١٧.

(٣) أخرجه أبو داود ٢٢٠/٢.

(٤) أثر الادلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي د. مصطفى البغا ص ٣٠٦ نشر دار الامام البخاري بدمشق د. ت.

(٥) المجموع للنووي ١٢٤/١٠. المغنى لابن قدامة ١٧/٤.

(٦) الهداية للمرغيناني جـ ٢٨٣/٥ مصدر سابق.

نصه ﷺ على المعيار يبنى على العرف الذي كان حتى لو كان العرف هو الوزن في المكيل والمكيل في الموزون لورود النص على دفعه، ولو تغير العرف في حياته ﷺ لتغير النص وحيث كان معلولا بالعرف فهو مدار المعيار ابدا فاذا تبدل وجب ان يثبت الحكم على رفقه.[1]».

رأينا في الموضوع :

والذي أرجحه ما ذهب اليه الامام أبو يوسف (رحمه الله) لان فيه سعة للناس وطالما أشار الرسول ان الكيل كيل المدينة والميزان ميزان مكة فهذا اشارة منه الى الأخذ بالعرف والعادة التي يسير عليها الناس في أي زمن اما حجر الناس على عرف خاص معين ففيه تضييق لهم وحرج والمدينة ومكة نفسها تختلف عادتها وعرفها في كل عصر فمن ذا الذي سيعرف في كل لحظة مكيل المدينة وميزان مكة سلمنا ذلك فلا أرى حكمة واضحة لتخصيص المدينة ومكة بهذه الميزة الا ما قد يكون في العصور الفاضلة أمّا وقد تغيرت الحال فان مكة والمدينة في عاداتهم لا يختلفون.

النموذج الثالث : المضاربة ـ القراض :

نبحث في المضاربة بعض المسائل التي نراها هامة في عصرنا الحديث منها :

١ ـ تعريف المضاربة.
٢ ـ شروط المضاربة.
٣ ـ تحديد الربح في المضاربة.
٤ ـ جوازها في العروض أو وجهة القائلين بتحديدها في النقدين.
٥ ـ توقيت المضاربة.
٦ ـ خلط المضاربة.
٧ ـ القياس يمنع المضاربة ورأي ابن تيمية في ذلك.

---

(١) الهداية للمرغيناني وشروحها ٥/٢٨٣ مصدر سابق.
ـ العرف والعادة لاحمد أبو سنة ١٤١ مصدر سابق.

أولا ـ التعريف :

يكاد يتفق تعريف الفقهاء في جميع المذاهب للمضاربة وعلى صورها ومن ينقل تعاريف الفقهاء بل سنكتفي بالتعريف الآتي :

« **المضاربة** : دفع المال الى الغير ليتجر به ويكون الربح بينهما حسبما يتفقان عليه من النصف أو الثلث أو غير ذلك »[1].

وهي مأخوذة من الضرب في الأرض أي السفر والمشي، والمضارب بالكسر هو العامل لانه يضرب في الأرض للتجارة وهذه تسمية العراقيين أما الحجازيون فيسمونها القراض وهو من القطع لان المالك يقطع قطعة من ماله لمن يتجر فيه بقطعة من الربح[2].

وأما وجه ادخالها نموذجا للعرف فلأنها كانت معروفة في الجاهلية فأقرها الاسلام وأصل التعامل به موجود قبل الإسلام فقد خرج رسول الله ﷺ بمال خديجة لشام مضاربة[3]، وكان العباس بن عبد المطلب اذا دفع مالا مضاربة اشترط على صاحبه أن لا يسلك به بحرا، ولا ينزل به واديا، ولا يشتري به ذات كبد رطبة، فان فعل فهو ضامن فرفع شرطه الى رسول الله ﷺ فأقره[4]، ويذكر الشوكاني استمرار هذا العقد في عهد الصحابة ونقل ما كتبه الامام الشافعي في الام في كتاب اختلاف العراقيين عن عمر بن الخطاب انه اعطى مال يتيم بالمضاربة[5]، وقد عرف الامام علي بن أبي طالب المضاربة حيث نقل عبد الرزاق الصنعاني في المصنف ان علي بن أبي طالب قال : « ان الوضيعة : الخسارة على المال، والربح على ما اصطلحوا عليه »[6].

(١) الدسوقي على الشرح الكبير للدردير المالكي : ٢٥٤/٣ .

(٢) نفسه على الشرح الكبير للدردير المالكي .

(٣) سيرة ابن هشام جـ ١ ص ١٨٧.

(٤) السنن الكبرى للبيهقي جـ ٦ ص ١١١ وانظر د. سامي حمودة : تطور الأعمال المصرفية ص ٣٩٤ مرجع سابق.

(٥) نيل الاوطار للشوكاني جـ ٥ ص ٣٠٠.

(٦) عبد الرزاق الصنعاني : المصنف جـ ٨ ص ٢٤٨.

ثانيا ـ شروط المضاربة :

الواقع ان الشروط التي وضعها العلماء للمضاربة اجتهادية كلها ولهذا نجد أن المذهب المالكي يشترط للمضاربة ستة شروط، وكذلك المذهب الحنفي على خلاف في الشروط الستة نفسها وكذلك الفقه الشافعي والحنبلي، وان كنت أريد أن أشير الى اختلاف اكثر في شروط المضاربة، ففي المذهب المالكي نفسه قال ابن جزى المالكي : « ان شروط المضاربة ستة[1]، وقال غيره[2] من المالكية شروط المضاربة عشرة، والفقه الحنبلي[3] يشترط شروطا خمسة، وهكذا تختلف الشروط بين فقهاء المذاهب وهي شروط اجتهادية لم يرد فيها نص، ونشير الى أن هناك شروطا لرأس المال وهناك شروط للربح.

واننا في بحوثنا التالية سنعرض بعض الشروط التي ذكروها ونبين مدى اختلافهم في هذه الشروط، وما نقله ابن المنذر من الاجماع[4] وكذلك ابن حزم[5] في أنه لا مانع من القراض بالدنانير والدراهم وبأن للعامل جزءا مسمى كعشر أو نصف أو غير ذلك هذا الاجماع هو الذي يكاد يكون سالما من النقض ومع ذلك فان اشتراط النقدية دون غيرها غير مسلم لمن اشترطه كما سنرى بعد ذلك.

على أننا نقول هنا ان هناك من يجوز تحديد مبلغ فوق المسمى من المشاع ونناقش تلك المسألة في مكانها من البحث.

من أجل ذلك نرى ان المسألة في الشروط تخضع للظروف والاحوال بالنسبة للمضارب طالما ان الشروط ترجع الى اجتهاد العلماء فكل شرط يؤدي الى الجهالة والغرر أو يقضي الى قطع الشركة فانه يفسد المضاربة، على ان الحنفية ذهبوا الى أوسع مما قلنا فقالوا ان اشتراط شرط فاسد في المضاربة لا يفسدها وانما يفسد الشرط ويلغو وتصح المضاربة، فاذا اشترط شرطا يؤدي

---

(١) القوانين الفقهية لابن جزى المالكي ص ١٨٦ دار القلم ببيروت.

(٢) انظر الدردير شرح الدسوقي .

(٣) المغنى ١٣٥/٥.

(٤) المغنى ١٣٥/٥.

(٥) مراتب الاجماع لابن حزم ص ١٠٦.

الى جهالة الربح أو الى عدم تسليم المال الى المضارب او اشترط ان الخسارة على المضارب فان هذه الشروط تبطل ولا يؤخذ بها وتصح المضاربة.

ويرى بعض العلماء ان الشروط الفاسدة في المضاربة ثلاثة أقسام :

القسم الأول : شرط ينافي مقتضى العقد، مثل أن يشترط لزوم المضاربة، أو أن لا يعزله أبدا، أو أن لا يبيع الا برأس المال أو أقل أو نحو ذلك من هذه الشروط.

القسم الثاني : شرط يعود بالجهالة والغرر : مثل ان يشترط المضارب جزءا من الربح مجهولا، أو ربح احد الرحلتين، أو احد الالفين، أو يشترط دراهم معلومة.

القسم الثالث : شرط ليس من مصلحة العقد ـ كأن يشترط على المضارب المضاربة له في مال آخر، أو خدمته في شيء بعينه[1].

ولن نعرض لشروط المضاربة بالتفصيل بل سنتحدث عن شرطين أساسيين ونترك بقية البحوث للكتب التي تخصصت في ذلك[2].

ثالثا ـ تحديد الربح في المضاربة :

تحدثت كتب الفقه عن هذا الشرط فاشترطوا أن يكون الربح جزءا مشاعا من الربح كنصف وثلث وربع وعشر ونحو ذلك. فان شرط مقدارا معينا فسدت المضاربة لاحتمال أي ربح لا يأتي زائدا على ذلك المقدار المعين فتنقطع بذلك الشركة فيه فيفوت الغرض من المضاربة،[3] فان جهل نصيب المضاربة فسدت المضاربة لان الربح هو المعقود عليه وجهالة المعقود عليه تفسد العقد، ومعلوم ان المضاربة لا تتحقق الا بالاشتراك في الربح واذا قلنا برأي ابن تيمية ـ كما سيأتي ـ فان المضاربة من عقود المشاركات والعدل بين الشريكين واجب فاذا

---

(١) المغنى ص ٥/١٨٧.
بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ ص ٣٠٥.

(٢) ككتاب المضاربة للدكتور عبد العظيم شرف الدين، عقد المضاربة، الشركات رسالة ماجستير للاستاذ محمد بن ابراهيم الموسى طبع جامعة الامام محمد سعود الإسلامية سنة ١٤٠١ والمضاربة للدكتور فاضل يوسف / طبعة بغداد.

(٣) انظر كتاب المعاملات الشرعية للشيخ احمد ابراهيم طبع دار الانصار سنة ١٤٠٠ هـ ص ٢١٤ / الجزء الثالث.

خص احدهما بربح دون الآخر لم يكن هذا عدلا بخلاف ما اذا كان لكل منهما جزء شائع فانهما يشتركان في المغنم والمغرم[1].

وقد نقل ابن المنذر الإجماع على ذلك فقال : اجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على ابطال القراض اذا شرط احدهما او كلاهما لنفسه دراهم معلومة[2]، وقال ابن قدامة معلقا على هذا وهذا الاجماع لمعنيين **أحدهما** : انه اذا اشترط دراهم معلومة احتمل ان لا يربح غيرها فيحصل على جميع الربح، واحتمل ان لا يربحها فيأخذ من رأس المال وقد يربح كثيرا فيستضر من شرطت له الدراهم، **ثانيهما** : ان حصة العامل ينبغي ان تكون معلومة الاجزاء لما تعذر كونها معلومة بالقدر، فاذا جهلت الاجزاء فسدت، كما لو جهل القدر فيما يشترط ان يكون معلوما به، ولأن العامل في شرطه لنفسه دراهم معلومة ربما توانى في طلب الربح لعدم فائدة فيه، وحصول نفعه لغيره، بخلاف ما اذا كان له جزء من الربح.

ولكن : هناك حالة يصح فيها اشتراط ربح معين محدد وهذه الحالة هي ما اذا كان اشتراط المبلغ لا يترتب عليه الاشتراك في الربح فانه يجوز وذلك كما لو اشترط رب المال أو العامل ان يكون له مائة جنيه ان زاد الربح عليها ويكون الباقي بينهما مناصفة قال ذلك الزيدية[3] ونص كلامهم : فان قال احدهما على أن لي عشرة ان ربحنا اكثر منها أو ما يزيد عليها صحت ولزم الشرط اذ لا مقتضى للفساد.

رابعا ـ جوازها في العروض ـ وعدم الاعتداد باشتراط النقدين :

اقتصر الجمهور على صحة العقد للمضاربة أن تكون بالنقدين المضروبين غير المغشوشين جاء في تحفة المحتاج للشافعية، ويشترط لصحته كون المال دراهم ودنانير خالصة باجماع الصحابة[4] ويقول المالكية : بعد أن شرطوا هذا

---

(١) القياس لابن تيمية ص ٨ طبع المطبعة السلفية بالقاهرة.

(٢) المغنى لابن قدامة جـ ٥ ص ٣٤.

ـ وقارن برسالة الدكتور محمد الصديق الضرير : الغرر واثره في العقود ص ٥١٩ مصدر سابق.

(٣) البحر الزخار جـ ٤ ص ٨٢. الغرر واثره في العقود / د. الضرير ص ٥١٩ / مصدر سابق.

(٤) تحفة المحتاج شرح المنهاج ٤١٦/٢.

الشرط فان كان غير المضروب في بلد يتعامل به فلا بأس والا فلا، أما المغشوش ان كانت سكة يتعامل بها صح القراض عليها والا فلا يصح[1]، والحنابلة قالوا : لا تصح المضاربة في ظاهر المذهب الا أن يكون رأس المال دراهم أو دنانير[2]، وأما الحنفية : فيقولون رأس المال لابد أن يكون من الاثمان[3]، والفقه الظاهري بين ان القراض انما هو بالدنانير والدراهم ولا يجوز بغيرذلك[4].

وقبل ان نعرض للرأي الآخر وهو جوازها في العروض نعرض وجهة نظر هؤلاء بالتفصيل لحجتهم لاهميتها ونتبع ذلك بوجهة النظر الأخرى ورأينا في ذلك..

حجة القائلين لحصرها في النقدين :

لقد استعرضت كتب الجمهور لمعرفة وجهة نظر الجمهور حول حصر المضاربة في النقدين فنلخص ان حجتهم ما يلي :

أ ـ ان القراض مشروط برد رأس المال الى ربه واقتسام الربح بين الطرفين ولو اعتمد على العروض مثليه أو غير مثليه لامتنع ذلك لانه اذا كان رأس المال مثليه كالطعام وكانت قيمته عند المضاربة مائة دينار مثلا وعند المعاملة زادت قيمته فبلغت خمسمائة دينار فيكون الربح عندئذ الغرر الزائد، فاذا أراد رب المال استرداد ماله احتاج المضارب ان يشتري له طعاما بأفضل من الربح ورأس المال هو خمسمائة دينار فيكون رب المال حينئذ انفرد بالربح وهذا لا يجوز، وفي حالة انخفاض نسبة العروض عما كان عليه يوم دفعه فانه يدخل جزء من رأس المال الى ملك المضارب وأخذ المضارب لجزء من رأس المال غير صحيح.

ب ـ ان الثمن معدوم حال العقد ولا يملكانها لانه ان اراد ثمنها الذي اشتراها به فقد خرج عن ملكه وصار للبائع، وان اراد ثمنها الذي يبيعها به فانها تصير

---

(١) انظر بالتفصيل الكافي لابن عبد البر ص ٢/٧٧٢.

(٢) الانصاف للمرداوي جـ ٥ ص ٤٩ ، المغني جـ ٥ ص ١٣ .

(٣) بدائع الصنائع للكاساني ٨٢/٦، المبسوط للسرخسي ٣٣/٢٢.

(٤) المحلي لابن حزم جـ ٨ ص ٢٤٧.

مضاربة معلقة على شرط وهي بيع الأعيان والتعليق يفسدها[1].

جـ ـ نهى النبي ﷺ عن ربح مالم يضمن، والمضاربة بالعروض تؤدي الى ذلك لانها امانة في يد المضارب وربما ترتفع قيمتها بعد العقد فاذا باعها العامل حصل الربح واستحق المضارب نصيبه من غير ان يدخل في ضمانه شيء بخلاف مالو كانت المضاربة بالنقود فان العامل لا يناله من الربح شيء مالم يشتر بها فاذا اشترى بها فقد حصل الشراء بالثمن المضمون في الذمة فما يحصل له من ربح يكون ربحا لشيء مضمون عليه[2].

د ـ قال أبو الوليد الباجي : ان حصر القراض في النقدين لانها أصول الأشياء وقيم المتلقات ولا يدخل أسواقها تغيير فلذلك يصح القراض بها، فاما ما يدخله تغير الأسواق من العروض فلا يجوز القراض به ووجه ذلك أنه قد يأخذ العامل العرض قراضا وقيمته مائة دينار فيتجر في المال فيربح مائة فيرده وقيمته مائتان فيصير الربح كله لرب المال ولا تحصل للعامل شيء وقد لا يربح فيرده وقيمته خمسون فيبقى بيده من رأس المال خمسون فيأخذ نصفها وهو لم يربح شيئا[3].

الرأي الثاني ـ جواز المضاربة بالعروض :

وهي رواية ثانية في المذهب الحنبلي واختارها منهم أبو الخطاب وقال صاحب الانصاف وهو الصواب، وبها قال الأوزاعي وابن أبي ليلى وحماد بن سليمان شيخ أبي حنيفة وطاووس وأما ابن أبي ليلى فخصصها بالمثلى فقط وأما غيره فقد عمموها في العروض[4].

ووجهة ابن أبي ليلى كما في المبسوط للسرخسي انه يمكن تحصيل رأس المال بمثل المقبوض، ولجواز الشراء بالمكيل والموزون وثبوت الدين في الذمة

---

(١) المجموع شرح المهذب للامام النووي جـ ١٤/١٩٤.

(٢) بدائع الصنائع للكاساني جـ ٨٢/٦.

(٣) المنتقى شرح الموطأ جـ ٥ ص ١٥٦ لابي الوليد الباجي / مصدر سابق.
ـ وانظر لزاما البحث المستفيض في بداية المجتهد جـ ٢ ص ٣٠٤ تركناه وخشية الاطالة واكتفاء بما سقناه من أدلة.

(٤) الانصاف للمرداوي ٤٧/٥ ، المغني جـ ١٣/٥ .

فيكون ذلك بمنزلة النقود من حيث ان المضارب قد استحق ربح ما ضمن لاربح ما لم يضمن[1].

والذي يترجح والله أعلم : جوازها في العروض : لانه يمكن ان يكون هذا لو اشترطنا على العامل ان يرد مثل ما أخذه من العروض الى رب المال، أما لو اتفقنا على قيمته وأخذه العامل على أن يرد قيمته المتفق عليها فان ذلك سيتبقى سواء في حالة ارتفاع سعر العروض أو انخفاض قيمته لأنه في الحالة الأولى سيشتركان في الربح، وفي الحالة الثانية لو حصلت وضيعة فهي من نصيب رب المال لان العامل لا يتحمل من الوضعية شيئا.

(مناقشة الجمهور) أما قولهم بأن العقد لا يجوز على الثمن إذ الثمن معدوم حال العقد فنقول، إذا انعدم الثمن فإنه يعدل إلى القيمة والعدول عن الثمن إلى القيمة موجود في أبواب الفقه، وبما أن المضاربة قائمة على أساس الثقة وحسن النية بين الطرفين فليس هناك اختلاف كبير في وجهات النظر عند تقويمها لا سيما إذا علمنا أن قيمة العروض غالبا ما تكون متقاربة في السعر وقد تسعر من قبل الدولة .

وأما ما قالوه : من أن المضاربة بالعروض قد تجر العامل الى ربح مالم يضمن وفي هذا مخالفة للحديث وحصر المضاربة بالنقود خير وأسلم فنقول لهم : أين الضمان على العامل سواء أكان رأس المال عرضا أو نقدا فهو في كلا الحالتين غير مسئول عما يصيب رأس المال من هلاك، أو وضيعة، وما ذكروه من ضمان فهو ضمان صوري لان المال لو هلك أو ضاع مرة أخرى فانه يرجع الى رب المال في كل مرة فقولكم بالجواز هنا يلزمكم القول بالجواز هناك[2] .

ثم أن العروض نوع مال فكما تجوز بالدراهم تجوز بالعروض وتجعل قيما حال العقد ويحدد رأس مالها اذ ليس هناك فرق بين الثمن وعوضه وان حصل

---

(١) المبسوط للسرخسي جـ ٣٣/٢٢، وفتح القدير للكمال بن الهمام ١٤/٥.

(٢) استعنا قليلا في الرد لهذه النقطة بالامام السرخسي في المبسوط جـ ١٦٨/٢٢ فاضل يوسف انظر عقد المضاربة ص ٨٢.

فالفرق يسير كما قلنا ان اكثر اسعار العروض أصبحت معروفة لدى من يشتغل بالتجارة، كما أن الحاجة تدعو الى صحة القول بذلك اذ قد لا يجد العامل من يضاربه على دراهم أو دنانير مع وجود الكثير الذين لديهم عروض تجارة، فالقول بعدم صحة المضاربة بالعروض فيه تضييق وحرج على الناس وليس هناك دليل شرعي يحتم ان يكون النقد هو رأس المال دون غيره، وقد قدمنا ان شروط المضاربة كلها اجتهادية والقول بجواز ذلك لا يترتب عليه أي محظور شرعا.

ثم ان المختلفين من الجمهور في أنه لا مانع من تقييم العروض[1] يتجه مع قولنا غاية الأمر انهم اشترطوا بيعه في الحال ونحن نرى ان هذا في حكم النقد نفسه ونحن نرى جعل العروض قيمة معينة ودون بيعه واعتباره هو رأس المال.

ونقيس هذا ايضا على صحة المضاربة بالدين التي اجازها المذهب الحنبلي في احدى رواياته بل هذا أضمن وأقرب لوجود عين المال اذ يقول الحنابلة : وان قال ضارب بالدين الذي عليك لم يصح وعنه يصح واختارها ابن القيم رحمه الله وقال : (إن الأدلة الشرعية لا تمنع جواز ذلك وليس في تجويزه أي مخالفة شرعية وليس هناك من محذور يخشى الوقوع فيه من ربا ولا قمار ولا غرر ولا مفسدة باي وجه من الوجوه[2]. ويختم ابن القيم رأيه بقوله : وليس من محاسن الشريعة ان تمنع مثل ذلك وان تجويزه من محاسن الشريعة ومقتضاها، وقد ذهب الى هذا أبو يوسف ومحمد وزفر[3]).

خامسا ـ شرط توقيت المضاربة :

قال في المغنى : يصح توقيت المضاربة مثل أن يقول : ضاربتك على هذه الدراهم سنة فاذا انقضت فلا تبع ولا تشتر قال مهنا سألت أحمد عن رجل اعطى رجلا الفا مضاربة شهرا قال اذا مضى شهر يكون قرضا قال لابأس به قلت فان

---

(١) لم نذكر هذا القول خشية الاطالة وملخصه انه يجوز دفع المال من العروض بشريطة أن تباع فورا وتحول الى نقد (انظر كتاب الدكتور فاضل يوسف ـ عقد المضاربة ص ٨٩ وما بعدها مطبعة الارشاد ببغداد ١٣٩٣.

(٢) (٣) اعلام الموقعين ٣/٥.

جاء الشهر وهي متاع قال اذا باع المتاع يكون قرضا.[1]

وقال الجمهور من شروط المضاربة أن لا تكون مؤقتة فلو قال رب المال ضارب به من وقت كذا الى وقت كذا فان هذا الشرط فاسد لما فيه من التحجير الخارج عن طبيعة عقدالمضاربة اذ في ذلك تضييق على العامل يدخل على المضاربة مزيدا من الغرر لانه ربما بارت عنده السلعة فيضطر عند بلوغ الأجل الى بيعها فيلحقه ضرر الا أن أبا حنيفة أجازه شريطة الا يتفاسخا وقال ان ذلك شبيه بالاجارة.[2]

فتبين من قول ابن رشد أن الجمهور حين اشترطوا التوقيت غير سليم وذلك لأن الحنفية والحنابلة قالوا بجواز التوقيت كما سبق بيانه وقد رد ابن قدامه في المغني على العكبري الحنبلي الذي ذهب إلى اشتراط التوقيت مختارا مذهب الشافعية والمالكية حيث يقول يجوز التوقيت لثلاثة معان **أحدهما** : أنه عقد يقع مطلقا فإذا شرط قطعه لم يصح كالنكاح، **وثانيهما** : ان هذا ليس من مقتضى العقد دلالة في ذلك مصلحة ناشئة مالو شرط أن لا يبيع وبيان أنه ليس من مقتضى العقد انه يقتضي ان يكون رأس المال ناضا فاذا منعه البيع لم ينض، **ثالثهما** : ان هذا يؤدي الى ضرر بالعامل لانه قد يكون الربح والحظ في تبقية المتاع وبيعه بعد السنة فيمتنع ذلك بمضيها[3].

والذي نرجحه : ما ذهب اليه الحنفية والحنابلة لان التوقيت لامعنى له وليس من صالح المضارب أو رب المال فقد تكون الصفقات متتالية وقد يكون بيعه وشراؤه قبل ورود فترة التوقيت بوقت بسيط فتضيع الفرصة على الاثنين والمضاربة الهدف منها الربح فالقول بالتوقيت لا معنى له.

---

(١) المقنع لابن قدامة جـ ١٧٤/٢.
الانصاف للمرداوي جـ ٥ ص ٤٣١.
بدائع الصنائع جـ ٨٣/٦.

(٢) بداية المجتهد جـ ٢ ص ٣٠٦ وانظر لمذهب الحنابلة ٦٣/٥ من المغنى، والمذهب الحنفي انظر الهداية ٦٧/٤.

(٣) المغنى جـ ٥ ص ١٨٧/١٨٦ .

سادسا ـ خلط المضاربة :

يصح للمضارب ان يستقبل عدة مضاربات لعدة اناس شريطة ان يأذن أصحاب الأموال بذلك، قال في المغنى : واذا دفع اليه الفا مضاربا، ثم دفع اليه شخص آخر الفا مضاربة واذن له في ضم احدهما الى الأخرى قبل التصرف في الأول جاز وصارا مضاربة واحدة كما لو دفعها اليه مرة واحدة وان كان بعد التصرف في الأول في شراء المتاع لم يجز لان حكم الأول مستقر فكان ربحه وخسرانه مختصا به فضم الثاني اليه يوجب جبران خسران احدهما بربح الآخر.[1]

وقال في موضع آخر، اذا ضارب لرجل لم يجز ان يضارب لرجل آخر اذا كان فيه ضرر على الأول، فان فعل وربح رده في شركة الأول يجوز هذا بغير خلاف[2]، ولم يذكر في هذه الحال شرط الاذن بل قال : « اذا اذن الأول جاز وان لم يأذن له ولم يكن عليه ضرر جاز بغير خلاف، وان كان فيه ضرر على الأول كأن يكون ماله كثيرا أو مال الثاني كثيرا يحتاج الى أن يقطع زمانه ويشغله عن التجارة في الأول ومتى انقطع عنه صار الضرر على المضارب الأول وقال اكثر الفقهاء يجوز لانه عقد لا يملك به منافعه كلها فلم يمنع من المضاربة كما لو لم يكن فيه ضرر كالاجير المشترك.

والذي اختاره صاحب المغنى أنه ليس له كما يشاء لان المضاربة على الخطر والنماء فاذا فعل ما تمنعه لم يكن له كما لو اراد التصرف بالعين وفارق ما لا ضرر فيه.[3]

وجاء في بدائع الصنائع ما يلي : « له أن يدفع مال المضاربة مضاربة الى غيره وان يخلط مال المضاربة بمال نفسه اذا قال له رب العمل اعمل برأيك وليس له ان يعمل شيئا من ذلك اذا لم يقل له ذلك، ذلك لأنه يوجب في مال رب المال حقا لغيره فلا يجوز الا باذنه.[4]

---

(١) نفسه جـ ٥ ص ١٧٥.

(٢) نفسه جـ ٥ ص ١٦٣.

(٣) أطال ابن قدامة في تبيين وجهة نظره وقد اكتفينا بما ذكرناه فانظر ص ١٦٣، وما بعدها جـ ٥ من المغنى.

(٤) بدائع الصنائع للكاساني جـ ٩٥/٦ ، ٩٦ مصدر سابق.

والذي نرجحه : هو القول بخلط المضاربة لحاجة المضارب إلى مثل هذا التصرف لاسيما اذا كان لديه دراية تامة برأس مال كل المتعاملين معه حتى يتمكن من معرفة ذلك بسهولة السير حتى لا تضيع حقوق الناس ويقع في حرج واعتقد في هذا العصر ان البنوك الإسلامية وهي تستقبل المضاربات وهي قائمة على الدراسات الحديثة الحسابية فانها جديرة بتطبيق خلط المضاربة لدقة التنظيم المحاسبي المتطور في هذا العصر لخلط المضاربة لا يشكل اي غرر أو جهل سواء كان الخلط بمال البنك نفسه أو بمال الآخرين ولا فرق بل ان الخلط ييسر العمل ويدعو إلى اليسر في التعامل .

سابعا ـ القياس يمنع المضاربة ورأى ابن تيمية في ذلك :

اختلف النظر الفقهي في حقيقة المضاربة من حيث تصنيفها الذي يمكن ان ترد اليه في نطاق العقود :

أولا ـ منهم من اعتبرها من جنس عقود الاجارة ورتب على ذلك ورودها على خلاف القياس نظرا لجهالة الاجارة فيها حيث لا يدري العامل كم سيناله من الاجر هذا اذا لم تظهر النتيجة انه محروم تماما من الاجر في حالة عدم تحقق ربح وهذا مذهب جمهور الفقهاء.

ثانيا ـ ومنهم من اعتبرها من جنس المشاركات وليست واردة على خلاف القياس وهذا رأي شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم.

ونتحدث عن هذين الرأيين وتبيين ذلك حسب النظر الفقهي :

الرأي الأول ـ انها اجـــارة :

ومن أجل هذا قالوا انها جاءت على خلاف القياس كالاجارة فضاقت الدائرة عند هؤلاء فلم يتوسعوا في اجازة ما كان منه احكام المضاربة من اتفاقات، وننقل وجهة نظرهم فيما يلي :

جاء في بدائع الصنائع ما يلي : والقياس ان المضاربة لا تجوز لانها استئجار بأجر مجهول بل معدوم ولعمل مجهول لكنا تركنا القياس بالكتاب والسنة والاجتماع، أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ **وآخرون يضربون في الأرض** ﴾

والمضارب يضرب في الأرض يبتغي من فضل الله، وأما السنّة فما روى ان العباس ابن عبد المطلب اذا دفع المال مضاربة اشترط على صاحبه أن لا يسلك به بحرا ولا ينزل به واديا ولا يشتري به دابة ذات كبد رطبة فان فعل ذلك ضمن فبلغ شرطه رسول الله ﷺ فاجاز شرطه وكذلك بعث عليه السلام والناس يتعاملون بها فلم ينكر عليهم ذلك وهذا تقرير وهو احد وجوه السنة، واما الاجماع فانه روى عن جماعة من الصحابة انهم دفعوا مال اليتيم مضاربة منهم عمر بن الخطاب وعثمان وعلي وابن مسعود وغيرهم ولم ينقل الانكار عليهم فيكون اجماعا. وعلى هذا سار الناس الى يومنا هذا من غير انكار احد فكان اجماع اهل كل عصر حجة فتركنا به القياس، ومن الناحية العقلية يقال ان الناس يحتاجون الى عقد المضاربة لان الانسان قد يكون له مال لكنه لا يهتدي الى التجارة وقد يهتدي الى التجارة لكنه لا مال له فكان في شرع هذا العقد دفع الحاجتين والله تعالى ما شرع العقود الا لمصالح العباد »[١].

وابن رشد يقول في بداية المجتهد : « القياس يمنع المضاربة وانما رخص فيها لموضع الرفق بالناس »[٢].

وأبو الوليد الباجي يقول : ووجه صحة القراض من جهة المعنى : ان كل مال يزكو بالعمل لا يجوز استئجاره للمنفعة المقصودة منه فانه يجوز المعاملة عليه ببعض النماء الخارج منه وذلك ان الدنانير والدراهم لا تزكو الا بالعمل وليس كل احد يستطيع التجارة ويقدر على تنمية ماله ولا يجوز له اجارتها حتى ينميها فلولا المضاربة لبطلت منفعتها فلذلك يجب المعاملة بها على وجه القراض لانه لا يتوصل من مثل هذا النوع من المال الى الانتفاع به في التنمية الا على هذا الوجه. والله أعلم[٣].

وقال الرملي في نهاية المحتاج : وهو أي القراض رخصة لخروجه عن قياس الاجارات كما انها كذلك لخروجها عن بيع مالم يخلق »[٤].

(١) بدائع الصنائع للكاساني جـ ٦ ص ٧٩، وانظر المغنى جـ ٥ ص ١٣٥.
(٢) بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ ص ٣٠٦.
(٣) شرح الموطأ المسمى بالمنتقى لابي الوليد الباجي ص ١٥١ جـ ٥ مصدر سابق.
(٤) الرملي، نهاية المحتاج شرح المنهاج في الفقه الشافعي جـ ٤ ص ١٦١ مصدر سابق.

ويقول ابن جزى المالكي : « القراض جائز مستثنى من الغرر والاجارة المجهولة »[1].

الرأي الثاني ـ أنها من جنس عقود المشاركات :

يرى ابن تيمية انها لا تخالف القياس لان الشريعة لا تأتي بشيء يخالف القياس الصحيح وقال ان المضاربة من قبيل عقود المشاركات لا من قبيل عقود المعاوضات ومن هنا جاء خطأ العلماء ذلك لان المضاربة لا يقصد فيها العمل، وانما الهدف المال فرب المال ليس له مقصد في نفس عمل العامل كما للمستأجر قصد في ذلك ، ولهذا لو عمل ما عمل ولو يربح شيئا لم يكن له شيء فالمضاربة مشاركة العامل يشارك فيها بنفع عمله ورب المال بنفع ماله وما قسم الله بينهما في الربح على الاشاعة[2] .

وقال في القواعد النورانية : من قال هي : « أي المضاربة اجارة بالمعنى العام أو العام فقد صدق ومن قال هي اجارة بالمعنى الخاص فقد أخطأ »[3].

وأما الامام ابن القيم رحمه الله فقد أوضح رأي شيخه ابن تيمية بمعنى أوسع فقال « ظنوا ــ اي القائلين بان المضاربة اجارة » ان هذه العقود من جنس الاجارة لانها عمل بعوض والاجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض، فلما رأوا العمل والربح في هذا العقد غير معلومين قالوا : هي خلاف القياس، وهذا من غلطتهم فإن هذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات المحضة التي يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض، والمشاركات جنس غير جنس المعاوضات وان كان فيها شوب المعاوضة.[4]

---

(١) القوانين الفقهية لابن جزى الكلبي ص ٢٧٢.

(٢) القياس لابن تيمية المطبعة السلفية ص ٦ ــ ٨ مصدر سابق.

(٣) القواعد النورانية ص ١٧٠ مصدر سابق.

(٤) اعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٨٤ وانظر رسالة الدكتور سامي حمودة تطور الأعمال المصرفية ص ٤٠٩ مصدر سابق.

ثانيا ـ الاستصحـــاب

الاستصحاب في اللغــة :

طلب الصحبة وهي مقارنة الشيء ومقاربته، يقال استصحبه دعاه الى الصحبة ولازمه وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه.[1]

الاستصحاب في الاصطلاح : للعلماء عدة تعريفات نذكر منها :

تعريف ابن حــزم :

هو بقاء حكم الاصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل منها على التغيير.[2]

تعريف الغــزالي :

الاستصحاب : عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل بل الى دليل مع العلم بانتفاء الغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد[3].

تعريف الاسنــوي[4] :

ثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول لفقدان ما يصلح للتغيير[5].

تعريف ابن قيم الجوزية :

استدامة اثبات ما كان ثابتا أو نفى ما كان منفيا[6]

---

(١) ابن فارس معجم مقاييس اللغة ٣٥٥/٣.

(٢) الاحكام جـ ٥ ص ٥٩٠.

(٣) المستصفى ١٢٨/١.

(٤) عبد الرحيم بن الحسن بن علي الاسنوي الشافعي أبو محمد جمال الدين، فقيه أصولي من علماء العربية ولد باسنا، له من المؤلفات الاشباه والنظائر، وجواهر البحرين، والتمهيد، والجواهر المضيئة في شرح المقدمة الرجبية وغيرها، ولد سنة ٧٠٤ وتوفي سنة ٧٧٢ (بقية الوعاة ص ٣٠٤).

(٥) التمهيد ١٣١/٣.

(٦) اعــلام الموقعين ٣٣٩/١.

تعريف عبد الوهاب خلاف :

الاستصحاب : هو الحكم باستمرار الحكم الثابت بالدليل الذي دل على ثبوت حكم للواقعة، ولم يدل هذا الدليل على بقاء حكمه واستمراره[1].

تحرير محل النزاع في الاستصحاب :

ليس كل ما ورد من صور الاستصحاب مختلفا فيه، فلهذا نذكر محل الوفاق بين العلماء ليتبين محل الخلاف :

أ ـ لا خلاف بين العلماء فيما دل العقل والشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند وجود المقتضى له.

ب ـ لا خلاف في عدم الاحتجاج بالاستصحاب عند قيام دليل على خلافه من الكتاب والسنة والاجماع عند الكل أو القياس عند القائلين به .

جـ ـ لا خلاف ايضا في استصحاب العدم الاصلي بدليل في الاحكام الشرعية كبراءة الذمة من التكليف حتى يدل دليل شرعي على تغيره.

فانحصر محل الخلاف بين العلماء في الصور الباقية، وقبل ذكر انواع الاستصحاب وصوره المختلف فيها نذكر حجية الاستصحاب وخلاف العلماء في ذلك في :

الفـــرع الأول

حجيـــة الاستصحـــــاب

ذهب فريق الى القول بحجية الاستصحاب مطلقا، بينما ذهب فريق ثان الى أنه ليس بحجة مطلقا، وذهب فريق ثالث انه حجة على المجتهد فقط، وذهب فريق رابع بانه حجة في الدفع دون الاثبات، وهو ما نوضحه فيما يلي مدلين بعد ذلك بالرأي الذي نرجحه.

الاتجاه الأول ـ انه حجة مطلقا :

وهو قول الجمهور من الشافعية والحنابلة والظاهرية والمالكية، فقد قالوا انه

---

(١) مصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ١٥١ للشيخ عبد الوهاب خلاف.

حجة نفيا أو اثباتا وسواء كان لامر عدمي أو وجودي أو عقلي أو شرعي واستدلوا بما يلي :

الدليـــل الأول :

قال تعالى : ﴿ **قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به** ﴾[1] فهذا احتجاج بعدم الدليل.

الدليـــل الثاني :

أ - قال ﷺ ان الشيطان يأتي أحدكم فيقول أحدثت أحدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا[2]. فقد حكم عليه السلام باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهذا عين الاستصحاب.[3]

ب - قال ﷺ واذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أو أربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن[4].

الدليـــل الثالث :

الاجماع على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء فانه لا تجوز له الصلاة استصحابا للاصل وهو أنه غير طاهر لشكه في ذلك فالاصل عدم طهارته، ولو شك في بقائها جازت له الصلاة استصحابا للاصل وهو شكه في طهارته ولو لم يكن الاصل متحققا في كل الحالتين دوامه[5].

الدليـــل الرابع :

ان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا ولا ظنا يبقى ذلك الدليل لان ما تحقق وجوده اعدمه في حال ولم يظن طروء معارض له يزيله فانه

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٤٥.

(٢) اخرجه ابو داود ١/٣٩ عن أبي هريرة.

(٣) اثر الادلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي د. مصطفى البغا ص ١٩١ مصدر سابق.

(٤) اخرجه مسلم ١/٤٠٠.

(٥) اثر الادلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ص ١٩٢.

يلزم ظن بقائه، وهكذا نجد ان العقلاء وهو العرف اذا تحققوا وجود شيء او عدمه فانهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود او العدم، حتى انهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد متطاولة وانقاذ الودائع له، ويشهدون أيضا في الحالة الراهنة بالدين على من أقر به قبل تلك الحالة ولولا الظن ان الاصل بقاء ما كان على ما كان لما ساغ لهم ذلك ولكان ذلك سفهاء واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا[1].

والاحكام الشرعية التي وجدت في عهد الرسول ﷺ ثابتة في حقنا ونحن مكلفون بها وطريق اثباتها في حقنا ان هو الا استمرار بقاء ما كان على ما كان، فلو كان الاستصحاب غير مقيد بالظن للبقاء لما ثبتت هذه الأحكام في حقنا لجواز ان تكون قد نسخت ولكان احتمال النسخ مساويا لاحتمال البقاء ويكون ثبوتها ترجيحا بلا مرجح[2].

الاتجاه الثاني ـ انه ليس حجة مطلقا :

وهذا قول الكثير من الحنفية منهم الامام أبو زيد الدبوسي[3] وكذلك قول أبي الحسين البصري المعتزلي[4] واستدلوا بما يلي :

الدليل الأول :

الاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة لان من استصحب حكما من صحة فعل له وسقوط قرض كان لخصمه ان يستصحب خلافه في مقابلته كما لو قيل : ان المتيمم اذا رأى الماء قبل صلاته وجب عليه الوضوء فكذلك اذا رآه

---

(١) اثر الادلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي د. البغا ص ١٩٣.

(٢) للاستزادة راجع الميزان للشعراني ص ٢٢٣.
ـ المستصفى للغزالي ١٢٧/٢، التمهيد للاسنوي ١٥٨/٣.
الاحكام للآمدي ١٢٧/٤، الادلة المختلف فيها د. الربيعة ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٣) عبد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه الى الوجود، نسبته الى دبوسية (من بخارى وسمرقند) له مؤلفات منها الأصول والفروع عند الحنفية، وتقويم الادلة. لم يعرف تاريخ ميلاده ـ توفي سنة ٤٣٠ هـ ببخارى (شذرات الذهب ٢٤٥/٣).

(٤) محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري، احد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن ببغداد وتوفي بها، له من الكتب المعتمد في أصول الفقه، وتصفيح الادلة وغرر الادلة وشرح الاصول الخمسة ـ لم يعرف تاريخ ميلاده ـ توفي سنة ٤٣٦ هـ (تاريخ بغداد ١٠٠/٣) .

بعد دخوله في الصلاة باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع منعقد على صحة شروعه في الصلاة وانعقاد الاحرام وقد وقع الاشتباه في بقائه بعد رؤية الماء في الصلاة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب[1].

الدليل الثاني :

لو كان الاصل البقاء لكانت بينة النفي أولى بالاعتبار من بينة الاثبات لان بينة النفي مؤيدة باستصحاب البراءة الاصلية فيكون الظن الحاصل بها أقوى وهذا باطل لان البينة لا تعتبر من النفي وهو المدعى عليه وتقبل من المثبت وهو المدعى اجماعا[2].

الدليل الثالث :

حاصل الاستدلال بعدم الدليل يؤول إلى الجهل بالدليل اذ لا سبيل لاحد من البشر على حصر الدلائل اجمع بل يجوز ان يعلم انسان دليلا يجهله غيره لتفاوت الناس في العلم فكان المتعلق بعدم الدليل متعلقا بالجهل والجهل لا يكون حجة على أحد بل يكون عذرا له في الامتناع عن الحكم[3].

الدليل الرابع :

ثبوت الحكم في الزمن الثاني لا دليل يدل عليه فان العقل لايدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس ـ لم يدل شيء منها على بقاء الحكم بعد الثبوت فكان العمل بالاستصحاب اثباتا للحكم بلا دليل وهو باطل[4].

الاتجاه الثالث ـ حجة على المجتهد فقط :

الاستصحاب حجة على المجتهد فقط فيما بينه وبين الله فاذا لم يجد دليلا سواه جاز التمسك به اذ لا يكلف الا ما يدخل تحت مقدوره ولا يكون

---

(١) كشف الاسرار ٣٧٩/٣.

(٢) اثر الادلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي د. البغا ص ١٩٥ مصدر سابق.

(٣) تخريج الفروع على الاصول للزنجاني تحقيق د. محمد أديب صالح ص ٧٩ مصدر سابق.

(٤) كشف الاسرار للبزدوي ٣٧٩/٣ مصدر سابق.

حجة على غيره، فلا يكون حجة على الخصم عند المناظرة فان المجتهدين اذا تناظروا لم ينفع المجتهد قوله : لم أجد دليلا على هذا لان التمسك بالاستصحاب لا يكون الا عند عدم الدليل.[1]

الاتجاه الرابع ـ حجة في الدفع دون الاثبات :

واليه ذهب متأخروا الحنفية فلا يصلح حجة لبقاء الامر على ما كان بحيث تترتب آثار جديدة على اعتباره بل يدفع به دعوى تغيير الحال التي كانت ثابتة بحيث تترتب أحكام على ذلك ايضا لان الدليل الموجب والمثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الاثبات فلا يثبت به البقاء كالايجار لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير.[2]

رأينا في الموضوع : أنه حجة كما قال الجمهور :

لانه مما تقضي به الفطرة السليمة، وتؤيده التصرفات للناس وأعمالهم، ولهذا قال الخوارزمي[3] ان الاستصحاب آخر مدار الفتوى فان المفتي اذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الاجماع ثم في القياس فان لم يجده فيأخذ حكمها استصحاب الحال في النفي والاثبات فان كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وان كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته[4] ويقول القرطبي النمري[5]: القول بالاستصحاب لازم لكل أحد لأنه أصل تبنى عليه النبوة والشريعة، فان لم نقل باستمرار حال تلك الادلة لم يحصل العلم بشيء من

---

(١) اعلام الموقعين ٣٤٣/١.

(٢) كشف الأسرار للبزدوي ٣٧٧/٣ وما بعدها مصدر سابق.

(٣) محمد بن اسحاق الخوارزمي، شمس الذين، من فضلاء الحنفية، نزل بمكة وتوفي فيها كان يرسم صفة الكعبة والمسجد ويهديها للهنود وغيرهم. والف كتاب اثاره الترغيب والتشويق إلى المساجد الثلاثة والبيت العتيق في فضائل مكة والكعبة ـ لم يعرف تاريخ ميلاده ـ توفي سنة ٨٢٧ هـ (مجلة المنهل ٢٩٤/٧ و ٤٣٦).

(٤) ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٣٨.

(٥) محمد بن أحمد بن أبي بكر الاندلسي أبو عبد الله القرطبي من كبار المفسرين، صالح متعبد من أهل قرطبة، رحل إلى مصر وتوفي بها. من كتبه الجامع لاحكام القرآن وهو عشرون جزءا ويعرف بتفسير القرطبي، والتذكار في أفضل الاذكار وغيرها ـ لم يعرف تاريخ ميلاده توفي سنة ٦٧١ هـ (انظر مقدمة المجلد الأول للجامع لاحكام القرآن).

ذلك[1]. ويقول الشيخ أبو زهرة رحمه الله « ان الاستصحاب هو الذي يضيق سبيل المنع ويقصره على النص فلا يمنع الا بنص من كتاب أو سنة، أو آثار السلف الصالح وقد طبق ذلك الأصل على المقصود في الفقه الحنبلي فحكم بصحته حتى يدل دليل الشرع بالبطلان فكان أوسع المذاهب في اطلاق حرية التعاقد »[2].

الفـــرع الثـاني

أنـــواع الاستصحـــاب

يذكر العلماء للاستصحاب أنواعا كثيرة[3] نقتصر منها على ما يلي :

النوع الأول ـ استصحاب الحكم الاصلي الاباحة.

النوع الثاني ـ استصحاب البراءة الاصلية.

النوع الثالث ـ استصحاب الحكم الذي دل الدليل الشرعي على ثبوته أو نفيه.

النوع الأول ـ استصحاب الحكم الاصلي للاشياء (الاباحة) :

وذلك عند عدم الدليل مستدلين بقوله تعالى : ﴿ **هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً** ﴾[4]، وبقوله تعالى : ﴿ **وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه** ﴾[5] وبقوله تعالى : ﴿ **قل لا أجد فيما أوحي إلى محرماً على طاعم يطعمه** ﴾ الآية[6] قالوا ومفهوم الحصر في هذه الآية يدل على عدم وجود التحريم في الادلة دليل على نفيه، واستدلوا أيضا بقوله تعالى : ﴿ **قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق** ﴾ الآية[7]، فقد استنكرت

(١) انظر مقاصد الشريعة لعلال الفاسي ص ١٢٨.

(٢) انظر الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه الامام أحمد بن حنبل ص ٣٦٤.
وانظر الادلة المختلف فيها للدكتور عبد العزيز الربيعة ص ٢٨٠ ـ ٢٨٢ ، ٣٠٣ ـ ٣١٢.

(٣) انظر المصدر السابق ص ٢٨٣ وما بعدها.

(٤) سورة البقرة الآية ٢٩.

(٥) سورة الجاثية الآية ١٣.

(٦) سورة الأنعام الآية ١٤٥.

(٧) سورة الأعراف الآية ٣٢.

الآية تحريم الطيبات واذا انتفت الحرمة ثبتت الاباحة.

وأما ابن حزم فيستدل بقوله تعالى : ﴿ **ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين** ﴾[1]، فقد أباح الله تعالى الأشياء بقوله : « إنها متاع لنا ثم حظر ما شاء منها »[2].

النوع الثاني : استصحاب البراءة الاصلية :

كالحكم ببراءة الذمة من التكاليف والالتزامات حتى يدل دليل على شغلها بشيء من ذلك كنص أو عقد أو اتلاف، فمن ادعى حقا على الآخر فالاصل براءة الذمة للمدعى عليه حتى يثبت المدعى خلال ذلك.

واذا اختلفا في قيمة المال المتلف أو في مقداره، فالمعتبر في ذلك قول المتلف حتى يثبت خلافه لان الاصل براءة الذمة الزيادة فاذا اشترى الوكيل او العامل في القراض سلعة على صفة معينة وادعى الموكل أو صاحب رأس المال انه اشترط عليه في عقد الوكالة والقراض عدم شراء هذا النوع من السلع فالمعتبر هو قول النافي لهذا الشرط حتى يثبت خلاف ذلك لان الاصل عدم الشرط.

ويسمى هذا النوع ايضا العدم الاصلي بدليل العقل في الاحكام الشرعية قبل ورود السمع.[3]

النوع الثالث ـ استصحاب الحكم الذي دل الدليل الشرعي على ثبوته ودوامه ولم يقم دليل على تغييره :

كالملكية في البيع بناء على عقد البيع صحيح شرعا، وشغل ذمة من أن تلف شيئا بناء على ما صدر منه من اتلاف، وشغل ذمة من التزم الشيء بناء على ما صدر منه من التزام، والتزام المشتري باداء الثمن بمقتضى عقد البيع، فهذه الصور وما شابهها كلها يحكم بها استصحاب للدليل الشرعي الذي لم يظهر ما يغيره[4].

---

(١) سورة البقرة الآية ٣٦.

(٢) الاحكام لابن حزم ٢٥٩/١، وانظر ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٣٨.

(٣) راجع الوسيط في أصول الفقه للدكتور وهبه الزحيلي ص ٤٦٩.

(٤) المستصفى للغزالي ١٢٨/١ مصدر سابق، روضة الناظر لابن قدامة ص ٨٠، ـ ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٩ مصدر سابق، الادلة المختلف فيها د. الربيعة ص ٢٨١.

الفــــرع الثالث

نماذج من المسائل الاقتصادية المبنية على الاستصحاب

نختار للاستصحاب نموذجين مشيرين الى ان الظاهرية رحمهم الله هم من أكثر الآخذين بالاستصحاب وذلك لانهم ضيقوا مجال البحث لديهم في اتجاههم وتركوا القياس والاستحسان والتعليل.

النموذج الأول : الشفعة للجار والشريك المقاسم.

النموذج الثاني : استصحاب الملك.

النموذج الأول : الشفعة للجار والشريك المقاسم :

ذهب العلماء رحمهم الله في هذه المسألة على مذهبين :

أحدهما : مذهب الجمهور وهو أنه لا شفعة له.

ثـانيهما : مذهب الحنفية أن له الشفعة.

ونعرض الخلاف بشيء من التفصيل :

الاتجاه الأول : مذهب الجمهور :

ذهب الأئمة الثلاثة الى أنه لا شفعة للشريك المقاسم والجار واستدلوا بالآتي :

الدليل الأول : روى مالك في الموطأ عن ابن شهاب الزهري[1] عن أبى سلمة ابن عبد الرحمن وسعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يقسم بين الشركاء فاذا وقعت الحدود بينهم فلا شفعة فيه[2].

الدليل الثاني : روى البخاري عن جابر رضي الله عنه قال : قضى رسول الله ﷺ

---

(١) محمد بن مسلم بن شهاب الزهري أول من دون الحديث واحد أكابر الحفاظ الفقهاء تابعي من أهل المدينة ونزل الى الشام واستقر بها، وكتب عمر بن عبد العزيز الى عماله عليكم بابن شهاب فانكم لا تجدون احدا أعلم بالسنة الماضية منه ـ ولد سنة ٥٨ وتوفي سنة ١٢٤ هـ (تذكرة الحفاظ ١٠٢/١).

(٢) الموطأ ٧١٣/٢.

بالشفعة في كل ما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة[1].

الدليل الثالث : روى أبو داود بلفظه : اذا قسمت الأرض وحدّت فلا شفعة فيها[2].

ووجه الاستدلال من هذه الاحاديث الثلاثة انه لا شفعة للشريك المقاسم واذا كانت غير واجبة للشريك المقاسم فمن باب أولى الجار على أن الشريك المقاسم هو جار اذا قاسم وبهذا المعنى يكون صريحا في أنه لا شفعة للجار[3].

الدليل الرابع : الاصل في انتقال ملك شيء من شخص لآخر لا يكون الا برضاه فيعمل بهذا الاصل، على سبيل الاستصحاب ـ الا أن يدل دليل على خلافه والدليل قائم على مخالفة هذا الاصل في الشريك الذي لم يقاسم فيبقى فيما علاه على الاصل فلا تثبت الشفعة لسواه وبهذا المعنى يقول ابن رشد : وبالجملة مقال المالكية أن الأصول تقتضي أن لا يخرج ملك أحد من يده إلا برضاه ، وأن من اشترى شيئا فلا يخرج من يده الا برضاه حتى يدل الدليل على التخصيص وقد تعارضت الاثار في هذا الباب ـ أي ثبوت الشفعة للشريك المقاسم وعدم ثبوتها ـ فوجب أن يرجح ما شهدت له الأصول.

وقال الزنجاني[4] : لا شفعة للجار عند الشافعي مصيرا منه الى أن الشفعة تملك قهرى تأباه العصمة غير أن الشرع ورد به في الشريك مقرونا بدفع انواع الضرر فيتقدر بقدر الضرورة وضرر الجار لا يساويه في اللزوم فانه يمكن دفعه بالمرافعة الى السلطان[5] .

---

(١) صحيح البخاري ١١٤/٣.

(٢) أبو داود ٢٥٦/٢.

(٣) للاستزادة راجع الام للامام الشافعي ٢٣٢/٣ مصدر سابق.

(٤) ابن المناقب شهاب الدين محمود بن احمد الزنجاني. شافعي. وهو أحد الاعلام قضى حياته بالعلم والتأليف، كان قاضي قضاة بغداد، برع في علم الخلاف والاصول والتفسير، وانه صنف تفسير القرآن، له من الكتب ترويح الارواح في تهذيب الصحاح، تخريج الفروع على الاصول وغيرها ـ لم يعرف تاريخ ميلاده وتوفي سنة ٦٥٦ هـ (انظر مقدمة كتابه تخريج الفروع على الاصول تحقيق محمد أديب صالح ص ١١ وما بعدها).

(٥) تخريج الفروع على الاصول ص ١١٩ مصدر سابق.

الاتجاه الثاني ـ مذهب الحنفية :

استدل الحنفية على ذهابهم الى القول باثبات الشفعة للجار بما يلي :

الدليل الأول : من السنّة ، قوله ﷺ الشفعة لشريك لم يقاسم[1].

وقوله ﷺ « جار الدار أحق بالدار والأرض، ينتظر وإن كان غائبا اذا كان طريقهما واحد »[2] والمراد بالجار هنا الشريك بدليل : اذا كان طريقهما واحدا.

وقوله : ﷺ « الجار أحق بصقبه » قيل يارسول الله وما صقبه ؟ قال شفعته، ويروى بلفظ الجار أحق بشفعته »[3].

الدليل الثاني :

من المعقول : ملك الجار متصل بملك الدخيل اتصال تأبيد وقرار فيثبت له حق الشفعة عند وجود المعاوضة بالمال اعتبارا بمواد الشرع وهو ما لم يقسم، وهذا لان الاتصال على هذه الصفة انما انتصب سببا في مورد الشرع لدفع ضرر الجوار اذ هو مادة المضار، ونقطع هذه المادة بتملك الاصيل ـ وهو الشفيع ـ اولى لان الضرر في حقه بازعاجه عن خطة آبائه أقوى، وضرر القسمة مشروع لا يصلح علة لتحقق ضرر غيره[4].

رأينا في الموضوع :

ويترجح ـ والله أعلم ـ ما ذهب اليه الحنفية من القول بثبوت الشفعة، لأننا ان نظرنا لحكمة مشروعية الشفعة فهي لمجرد نزع الظلم والضرر وهذا عليه ضرر بوجود المشتري الجديد، ثم ما الذي يمنع أن يحل محل المشتري الجديد لاسيما وله قدم في السكن وله حق الجوار الذي اوصى به الرسول ﷺ وبالكرامة

---

(١) قال الزيلعي في نصب الراية ٤/٢١٣٢ حديث غريب، أخرجه مسلم عن جابر وانظر مسلم ٣/١٢٢٩.

(٢) قال الزيلعي : هذا الحديث مركب من حديثين فصدر الحديث اخرجه النسائي وأبو داود والزندي بالفاظ مختلفة وبقية الحديث ينتظر وان كان غائبا ـ فأخرجه أيضا أصحاب السنن انظر سنن أبو داود ٢/٢٥٦، الترمذي ٣/٦٥١، نصب الراية ٤/١٧٣.

(٣) أخرجه البخاري ٣/١١٥ ـ ولفظ الجار احق بسقبه ـ وبقية الحديث قال الزيلعي ليس في الحديث قال في معجم الطبراني قيل لراوي الحديث ما السقب. قال الجوار (نصب الراية ٤/١٧٤) .

(٤) الهداية وشروحها جـ ٧ ص ٤٠٧.

ومن اكرامه ان يتاح له فرصة الشفعة اذا رغب ذلك لانه لن يشفع الا ولديه الاستعداد للشفعة بجميع مستلزماتها المادية فهذا هو معنى التكافل بين المسلمين والتعاون والتراحم، وان كنا لا نتوقع من المشتري الجديد الا الخير لكن مع ذلك ما الذي يمنع من إتاحة الفرصة للشريك المقاسم والجار أن يشفع كيف وقد وردت النصوص بذلك .

النموذج الثاني ـ استصحاب الملك :

ومعناه بقاء الملكية الثابتة أو التي قامت اماراتها حتى يقوم دليل مفيد لانتقال الملك الى مالك آخر، بعقد من العقود الناقلة للملكية، أو بعودة الأرض مواتا، اذا كان سبب الملكية احياؤها على الكثير من رأي الفقهاء[1].

ويثبت مع الملكية حق احترامها الى أن يزول سبب الاحترام، فمن كان يملك عينا فهي ملك محترم ونكتفي بضرب أمثلة من الملكية الثابتة بالاستصحاب.

١ ـ اذا ادعى عينا فشهدت له البينة بالملك في الشهر الماضي، أو أنها كانت ملكه فيه، أو ادعى اليد وأقام بينة على ذلك ففي قبولها قولان أصحهما أنها لا تقبل ويجوز له ان يقول : كان ملكه ولا أعلم له مزيلا، ويجوز ان يشهد بالملك في الحال استصحابا لما عرفه قبل ذلك من شراء او ارث أو غير ذلك.

٢ ـ لو وجد رأس المال مع المسلم اليه فقال المسلم اقبضتكه بعد التفرق فيكون باطلا، وقال الآخر ـ المسلم اليه ـ بل قبل التفرق، فان أقام احدهما بينه فلا اشكال، وان اقام كل منهما بينة على ما يدعيه فبينة المسلم اليه اولى وسببه تصديق من ادعى الصحة للعرف ولأن مع بينة التقدم زيادة علم.

---

(١) انظر الامام جعفر الصادق لابي زهرة ص ٥٢٢ طبع دار الفكر العربي بالقاهرة د. ت.

الفصـــل الثـــاني

تاريخ التشريع ، وأسباب الاختلاف

المطلب الأول : تاريخ التشريع :

وفيه مباحث ثلاثـــة :

المبحث الأول : عصر الخلفاء الراشدين والتابعين.

المبحث الثاني : عصر الاجتهـــاد.

المبحث الثالث : عصر قفل باب الاجتهاد.

المطلب الثاني : أسباب الاختلاف :

وفيه مباحث ثلاثـــة :

المبحث الأول : الاختلاف حول مفهوم النص.

المبحث الثاني : الاختلاف حول سند الحديث.

المبحث الثالث : سبب تغيير الأزمنة والأمكنة.

المطلب الأول

تـــاريــــخ التشـــريــــع

نعرض في دراستنا لهذا المطلب تاريخ التشريع وذلك من خلال مباحث ثلاثة هي : التشريع في عهد الصحابة والتابعين، والتشريع في عهد الاجتهاد، والتشريع في عهد ما بعد الاجتهاد.. نبدأ بعهد الصحابة والتابعين :

المبحث الأول

التشريع في عهد الخلفاء الراشدين والتابعين

تمهيـــــد :

أ ـ واجهت الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة رسول الله ﷺ مهمة تبليغ الرسالة لان الفتوحات الإسلامية اتسعت، وامتد نفوذ الإسلام الى ما وراء الجزيرة العربية.

فوجد الصحابة انفسهم أمام حوادث ووقائع لاعهد لهم بها من قبل، فلكل بلد أخلاقه وعاداته التي يسير عليها في معاملاته ومبادلاته، فدعاهم هذا الى البحث عن احكام لتلك المسائل الطارئة.

كان لزاما أن يجتهد المجتهد في تطبيق القواعد الكلية المقررة في الكتاب والسنة على هذه الحوادث الجزئية، لاسيما وقد مهد لهم رسول الله ﷺ سبيل الاجتهاد ودربهم على ذلك، فبذلوا قصارى جهدهم ووقفوا نشاطهم على استنباط الاحكام لما جدّ من المسائل، فنظروا في دلالة النصوص وقاسوا واستحسنوا، الا أنهم كانوا يسمون هذا بالرأي وهو ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الامارات.

فلم يكن الرأي مقصورا على الاجتهاد بالقياس فحسب بل شمل الاجتهاد بالأدلة الأخرى كالاستحسان والمصلحة المرسلة والتي ذكر الفقهاء بعد ذلك حدودها والفرق بينها وافردوها ببحوث مستقلة، سمى بعد

ذلك بعلم أصول الفقه وأولهم الامام الشافعي رضي الله عنه في رسالته التي كتبها لعبد الرحمن بن مهدي وكذلك ما كتبه في جماع العلم وابطال الاستحسان واختلاف الحديث وما نقل مفرقا من كتاب الام. وقد تحدثنا بايجاز عن ادلة الاصولية في الباب الأول من هذه الرسالة.

ولكن ميزة الاستنباط لدى الصحابة كما سنرى في الخصائص مقصورا على ما ينزل من الحوادث فحسب، فلم يكونوا يتخيلون مسائل لم تقع بعد، بل اقتصروا على الافتاء فيما يقع فقط فقد روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه كان اذا استفتى في مسألة سأل عنها فان قيل له وقعت أفتى فيها وان قيل له لم تقع قال دعوها حتى تكون[1].

ب ـ وجاء التابعون رحمهم الله فورثوا علم رسول الله ﷺ نقلا عن اساتذتهم صحابة رسول الله ﷺ وما أضافوه من مسائل جدت في عصرهم فاخذوا بفتاوى الصحابة المجتهدين كعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وابن مسعود وعائشة أم المؤمنين وغيرهم كابن عباس وعبد الله بن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت، وانتشر أتباع هؤلاء الصحابة في المدن وتشعبت في عصر التابعين مناحي الخلاف أكثر منه في عصر فقهاء الصحابة رضي الله عنهم.

وتعددت وجهات النظر بتعدد المدن والاقطار التي سكنوها، والظروف التي عاشوها لكل بلد، ونقل مركز الخلافة من مهاجر رسول الله ﷺ الى دمشق في الشام وتفرق القراء وعلماء الصحابة في البلاد الإسلامية وكثر تلاميذهم من التابعين وتابعيهم، وظهر الامتزاج الذي كان بين العرب والفاتحين والامم المفتوحة فكان هذا من أكبر الآثار التي جعلت البلاد المفتوحة تفتح بابها للمسلمين مرحبة به، فنقلوا لهم العادات التي كانوا عليها وسألوا العلماء من الصحابة والتابعين عن حكم الإسلام في هذه العادات، فكان موقف الفقهاء من التابعين موقفا هاما ومسئولية كبيرة زادت على مسئولية الصحابة رضي الله عنهم وتحملوا العبء وبحثوا

---

(١) تاريخ التشريع ص ٢٥ ـ ٢٦ لمحمد علي السايس.

عن حكم الله في أغلب هذه المسائل التي جدت والتي كانت موجودة من ذي قبل ولكنهم لا يعرفون حكمها الشرعي[1].

وكان عهد التابعين مليئا بالصحابة الصغار الذين سمحوا للتابعين أن يفتوا أمامهم وعودوهم على ذلك.

بعد هذا التمهيد ندرس فروعا ثلاثة :

الفرع الأول ـ خصائص فقه الصحابة ومصادره.
الفرع الثاني ـ خصائص فقه التابعين ومصادره.
الفرع الثالث ـ نماذج من المسائل الاقتصادية للصحابة.

الفـــرع الأول

خصائص فقــه الصحابــة ومصادره

أولا ـ الخصــائــص :

لفقه الصحابة ميزات وسمات، نحاول دراسة شيء منها خلال هذا الفرع :

السمــة الأولى :

الواقعية : ان الفقه في هذه المرحلة كان واقعيا عمليا يتبع الحوادث بعد وقوعها ويعطي الحكم الشرعي فيها كما كان ذلك في عهد الرسول ﷺ ونرى ان هذا راجع الى ضيق الوقت عند مجتهدي الصحابة رضي الله عنهم لاسيما والمجتهدون منهم هم كبار صحابة رسول الله ﷺ الذين تولوا مسئولية قيادة الدولة، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى وهو غلبة الورع وشدة تحرزهم من

---

(١) راجع في تاريخ التشريع الكتب الآتية :
ـ مناهج الاجتهاد في الإسلام د. محمد سلام مدكور.
ـ خلاصة التشريع الإسلامي. الشيخ عبد الوهاب خلاف.
ـ المدخل لتاريخ التشريع الإسلامي للدكتور محمد فاروق النبهان.
ـ تاريخ التشريع الإسلامي. د. محمد أنيس عبادة.

الوقوع في الخطأ، مما جعلهم تقل فتاواهم، ثم ان تفرق الصحابة في الامصار الإسلامية جعل الفتوى تقل لقلة المفتين في كل بلد مما جعلهم يوفرون وقتهم ويقصرونه على المسائل الواقعية فحسب.(١)

السمـــة الثانية :

حفظ الفقه « عدم التدوين » لم يكن الصحابة رضي الله عنهم يدونون الذي يفتون به بل كانوا يميلون الى حفظ المسائل في صدور الرجال ولعل ذلك راجع الى محافظتهم على القرآن فكانوا يروون احاديث رسول الله ﷺ فحسب وكذلك يفتون ويكلون ذلك كله الى الذاكرة الواعية القوية المقبلة على حفظ نصوص الشريعة ووعيها واستظهارها عند الحاجة، فأصبحت هذه الفتاوى في صدور العلماء يتناقلونها جيلا بعد جيل نقلها صغار الصحابة عن كبارهم وسلموها لكبار التابعين واستقبلها بعدهم صغار التابعين حتى سلموها أمانة للقرن الثاني الهجري الذي بدأ فيه تدوين الحديث النبوي الشريف في عهد الخليفة الراشد الأموي عمر بن عبد العزيز.

السمـــة الثالثة :

تفسير الشريعة : والصحابة رضي الله عنهم يعتبر عهدهم عهد التفسير للشريعة والتوضيح لمشاكلها فقد صدرت عنهم آراء كثيرة في تفسير نصوص الشريعة من قرآن وسنة لانهما المصدران الاساسيان وصدرت فتاوى وتفسيرات لغامض هذين المصدرين من الصحابة وقد حرص التابعون على حفظ هذه التفسيرات فكانت اجتهاداتهم اساسا للاجتهاد الذي عرفوا أساسه من رسول الله ﷺ.

وبهذا يصح القول ان عدم التدوين في عهد الصحابة والتابعين ليس له أثر على مسيرة الفقه بل سارت العصور التي جاءت بعده في التشريع ترتسم خطاه وتدون ما حفظ في صدورهم ضمانا من ضياع بحوثهم.

---

(١) الوجيز في المدخل الفقهي الإسلامي. محمد سلام مدكور ص ٢٣ نشر دار النهضة العربية بمصر سنة ١٩٧٨.

السمـــة الرابعة :

عدم التعصب للرأي : لم يتعصب صحابة رسول الله ﷺ لرأيهم بل كانوا يعتبرون الرأي عرضة للخطأ في أي لحظة قال عمر بن الخطاب في الكلالة أقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان «الأثر»[1]، وكذلك قال ابن مسعود مثل عمر في قضية أخرى وهي قضية المرأة التي تزوجت ولم يفرض لها مهر وماتت قبل أن يدخل بها قال ابن مسعود رضي الله عنه : «أقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان لها مهر مثلها لا وكس ولا شطط»[2].

والصحابة جميعا ساروا على هذه السمة في فقههم فاحترم بعضهم رأي بعض ولم يعنف أحدهم على الآخر اجتهاده، ولم يسفه بعضهم رأي بعض كما حصل في عصور المذهبية بعد ذلك[3].

ثانيا ـ مصادر تفقه الصحابة رضي الله عنهم :

عهد التشريع انتهى في عصر الرسول ﷺ وكملت الرسالة بموته ﷺ لأن ما صدر بعد ذلك من جميع طرق الاستنباط والاجتهاد فهو لا يعدو أن يكون فهما للكتاب أو السنة أو اظهارا لحكم غير منصوص عليه بدليل من الادلة المعتبرة كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وهذا ليس انشاء لحكم شرعي بل هو كشف له وبيان.

ولهذا يقول علماء أصول الفقه ان أصول الفقه مظهر للحكم وكاشف له لا منشئ فمن له دربة ودراية بالكتاب والسنة والأصول الأخرى استطاع ان يكشف عن الحكم بعد أن كان خفيا، فباجتهاده يظهر وهكذا فعل الصحابة رضي الله عنهم ومن جاء بعدهم من العلماء رحمهم الله.

فالتشريع الإسلامي بمعنى سن الاحكام وانشاؤها لم يكن ذلك لاحد ابدا

---

(١) تفسير ابن جرير الطبري جـ ١٧٣/٣.

(٢) تاريخ التشريع للشيخ محمد الخضري ص ١١٨ (المكتبة التجارية بمصر سنة ١٣٨٥ هـ).

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي للدكتور محمد انيس عبادة الجزء الثاني ص ٢٣ وما بعدها دار الطباعة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٨٥ هـ.

الا في حياة صاحب الرسالة ﷺ اذ لم يجعل الله ذلك لاحد الا لرسوله فهو المبلغ عن الله جل وعلا، فهو سلطة التشريع اذ يبلغ الوحي عن الله والسنة تفسر وتبيـن ما غمض من الوحي، وتضيف اليه أحكاما لانها هي الوحي الثاني ولكنها وحي غير متلو كالقرآن.

فلما كان بعد وفاة الرسول ﷺ مما ثبت باجتهاد الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم فليس تشريعا في الحقيقة وانما هو توسع في بسط القواعد الكلية وتطبيقها على الحوادث الجزئية المتجددة واستنباط الاحكام والقياس عليها فيما لم يرد فيه نص، فليس للتشريع في الحقيقة وواقع الأمر إلا مصدران الكتاب والسنة، وأما الاجتهاد بجميع طرقه فانه لا يسمى تشريعا وانما هو كشف عن حكم الله بحسب ظن المجتهد واعتقاده وليس بحسب الحقيقة وواقع الأمر التي لا يعلمها الا الله جل شأنه[1].

ومصادر التشريع في هذا العهد ثلاثة :

الكتاب ـ السنّة ـ الاجتهاد وفرعاه الجماعي « الاجماع » والفردي « بقية الادلة الأخرى من قياس ونحوه » ونشير باختصار الى هذه المصادر.

أولا ـ الكتـــاب :

هو الملجأ الأول للمفتين من الصحابة اذا نزلت بهم نازلة هرعوا اليه يعرضونها عليـه لانه ينبوع الشريعة والصحابة أقدر المجتهدين على فهمه اذ قد عرفوا أسباب نزوله.

ومع ذلك اختلفوا في فهمه حسب اختلافهم في أدوات الفهم فقد كانوا يتفاوتون في العلم اذ منهم من كان يلازم الرسول ﷺ فيعرف منه أسباب النزول، وهذا له أثر في تفسير القرآن.

ومن أمثلة اختلافهم خلافهم في تسمية الجدّ أبا[2]، وكسؤال عمر

---

(١) المدخل للتشريع الإسلامي د. محمد فاروق النبهان ص ١٠٩ ـ نشر دار القلم بيروت سنة ١٩٧٧م.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي ٢٤٦/١ ـ اعلام الموقعين ١٨٣/١. تاريخ الفقه الإسلامي د. محمد يوسف موسى ص ٥٩ دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٨ هـ.

رضي الله عنه عن كلمة التخوف[1] الواردة في قوله تعالى ﴿ **أو يأخذهم على تخوف** ﴾[2].

ثانيا ـ السنّـــة :

كان الصحابة رضي الله عنهم اذا اعياهم العثور على حكم الحادثة في القرآن لجأوا الى السنّة.

ولم تكن السنة ـ كما قلنا ـ مدونة بعد بل كانت مثبوتة في صدور الصحابة رضي الله عنهم.

ولم يكن من الصحابة من يحمل حديث رسول الله ﷺ كاملا، بل منهم المقل ومنهم المكثر وهم القليلون جدا فكان الصحابة يسأل بعضهم بعضا كسؤال عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن الدليل على الاستئذان وهل ورد عن رسول الله ﷺ[3]، وكسؤال أبي بكر رضي الله عنه عن ميراث الجدة قائلا اني لا أجد لك في كتاب الله شيئا[4]، وغير ذلك من الوقائع التي كانوا يستدلون بها على الأحكام من السنة بسؤال بعضهم بعضا فكان هذا منهجهم رضي الله عنهم في الأخذ بالسنة كانوا يسألون هل ذكر رسول الله ﷺ شيئا في ذلك فان وجدوا اخذوا به وان لم يجدوا مالوا الى الاستدلال بادلة أخرى مستعينين بفهم مقاصد الشريعة.

ثالثا ـ الاجتهـــاد :

أ ـ الجمـاعي ـ الاجمـــاع :

اذا لم يجد الصحابة رضي الله عنهم نصا من الكتاب أو من السنة فانهم يبحثون عن مصدر ثالث وهو التشاور والاجماع والبحث مجتمعين في هذه

---

(١) التخوف : قال الراغب ان التخوف ظهور الخوف من الانسان والصحيح ما استعمله العرب بمعنى التنقص.

(٢) سورة النحـل الآية ١٦.

(٣) المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للاستاذ محمد الحسيني حنفي ص ٥٦ مصدر سابق.

(٤) تاريخ الفقه الإسلامي د. محمد يوسف موسى ٥٨/١ مصدر سابق.

المسألة فما صدروا عنه سمى ـ اجماعا ـ ولا يكاد يقول العلماء الا باجماع الصحابة واتفاقهم رضي الله عنهم لامكان انعقاده، وقد اتفق في بعض المسائل التي وصلوا اليها.

ولكن نظرا لتفرق الصحابة لاسيما بعد وفاة امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه فان هذا الاجماع لا يكاد يتحقق لعدم اجتماعهم في بلد واحد لان عمر بن الخطاب، كان يستأثر بهم في المدينة، فلما توفي ترك أكثر الصحابة بالمدينة وهاجروا للجهاد في سبيل الله ونشر الدعوة.

ولهذا يكون القول بوجود الاجماع من باب التجوز والا فالواقع انه من الاحسن ان يقال قول الأغلب ولهذا يقول الامام الشافعي، ويصح اذا اختلفوا ان نقول يروى هذا القول عن نفر منهم، اختلفوا فيه فذهبنا الى قول ثلاثة دون اثنين او اربعة دون ثلاثة وهكذا ولا نقول هذا اجماع فان الاجماع قضاء على من لم يقل ممن لا ندري ما يقول لو قال، وادعاء رواية الاجماع وقد يوجد مخالف فيما ادعى فيه الاجماع[1].

ب ـ الفردي ـ الرأي المنفرد :

اذا لم يجد الصحابة نصا في المسألة المعروضة عليهم، وكان لها شبيه لهذين المصدرين الكتاب والسنة قاسوها عليهما للاشتراك في العلة فاذا لم يجدوا علة اجتهدوا كل حسب معرفته واجتهاده معتقدين ان الصواب عند الله عز وجل وان المجتهد ان اجتهد فأصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر فمن هنا أخذوا بالادلة الأخرى التي سماها العلماء بعد ذلك باصطلاحات معينة.

ولا شك ان اجتهادهم رضي الله عنهم هو خير الاجتهاد لتوفر العلم لديهم وتمكنهم من الشريعة ومعرفة اسرارها· ولصدق نيتهم ومعرفتهم نهج رسول الله ﷺ.

ومن هنا ذهب من ذهب الى وجوب الاخذ بقول الصحابي كما رأينا في الاستدلال بقول الصحابي وقد سبق البحث في ذلك.

---

(١) نشأة الفقه الإسلامي ـ محمد علي السايس ص ٢٣ مصدر سابق.

الفــرع الثـاني

خصائص فقـه التابعـين ومصادره

أولا ـ الخصائص : ازدياد النشاط الفقهي :

نرى أن من أهم أسباب تطور النشاط الفقهي في ذلك العصر عدّة أمور منها :

أ ـ تفرق علماء المسلمين في الاقطار الإسلامية حيث انتقل الصحابة بعد الخلافة الراشدة الى أكثر البلاد الإسلامية المفتوحة وكثر العلماء المفتون نظرا لكثرة المسائل المستجدة والحاجة الى معرفة أحكامها الشرعية.

ولقد كان لنزولهم في البلاد الإسلامية تأثير كبير وتأثر كذلك لان البلاد التي دخلوها كانت تختلف من حيث المشاكل التي تعرض لها، ومن حيث العادات عن البيئة الحجازية التي كانت مقر التشريع والخلافة الراشدة فتأثرت تلك البلدان بمن نزل بها من الصحابة ووجد نوع من المسائل الفقهية التي انفردت بها كل بلد عن البلد الأخرى.

وقد أدى ذلك كله الى اختلاف احكام القضاء اختلافا كبيرا، وكان هذا ايذانا ببداية ظهور المذاهب والمدارس الفقهية.

الأمر الثاني : شيوع رواية الحديث :

وهذا سبب له اثره في تطور الفقه ونموه اذ زال المانع الذي من أجله توقفت رواية الحديث ولعل أهم سبب للتخفيف من رواية الحديث كان هو نهي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب خوفا من اختلاطه بالقرآن ولكنه بعد ان جمع في مصحف واحد وعلى قراءة واحدة وذلك في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه وبعد وفاة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بدأ الصحابة رضي الله عنهم ينشرون الحديث للأمن من اختلاطه بالقرآن فحدّث الصحابة الأربعة الكبار في رواية الحديث وهم أبو هريرة وعبد الله بن عمر بن الخطاب وأنس بن مالك وعبد الله بن عباس وغيرهم من الصحابة كأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وعبد الله بن عمرو بن العاص وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم.

فسار أهل كل بلد على ما رووه من أحاديث الصحابي الذي كان بين أظهرهم، مع أن الحاجة في هذا العصر الى الرواية أكثر وذلك لكثرة الداخلين في الإسلام وتعرف حالات الرسول ﷺ وقضاياه، واتسعت الحاجة اكثر بعد المائة الأولى لحاجة الناس الى قدم راسخة في العلم لاسيما وقد كثرت النزاعات السياسية في هذا العهد، وبدا وشيكاً ظهور منهج لدراسة السنة النبوية وتوثيقها بعد أن نجم الكذب على رسول الله ﷺ فلهذا وضع العلماء رحمهم الله منهجاً علميا دقيقا لمعرفة السنة وطرق توثيقها ودرايتها عن رسول الله ﷺ[1] .

الأمر الثالث : ظهور طبقة الموالى :

واذ أحس الموالى[2] بأنهم أقل شأنا في المجتمع الإسلامي لاسيما والدولة الاموية تميل الى الطبقية والعنصرية للعرب وتفضيلهم على بقية المسلمين، اذ أحسوا ذلك انصرفوا الى العلم فوجدوا فيه متنفسا لهم ورفعا لشأنهم لاسيما ولديهم الاستعداد الفطري بالاضافة الى رصيدهم من التجربة والحضارة في بلادهم.

فارتفع بذلك شأنهم وأقر لهم المسلمون بالعلم والفضل، مما جعلهم يزاحمون الصحابة في الفتوى ومن أشهرهم الموالى الأربعة رواة حديث الصحابة الأربعة الذي قدمنا ذكرهم آنفا وهم نافع وهو راوية عبد الله بن عمر، وعبد الرحمن ابن هرمز وهو راوية أبي هريرة وعكرمة راوية ابن عباس وابن سيرين راوية أنس ابن مالـك.

واذ روى هؤلاء الموالى الأربعة السنة النبوية من أكبر مصادرها من الصحابة كان لهم شأن وأي شأن في العلم مع ما اتصفوا من الورع والتقوى والفضل.

ولهذا نرى ان اشتغال الموالى بالفقه كان من خير مازاد نموه وتطوره فكونوا ثروة فقهية عظيمة إذ وسعوا مسائله ونقلوا إليه ما كانوا يعانون ويسألونه عنه من

---

(١) تاريخ التشريع للخضري ص ١٣٧ مصدر سابق.

(٢) الموالى : في الاصطلاح يطلق بمعنى المعتق بفتح التاء ويسمى مولى العتاقة، والخليف ويسمى مولى الموالاة، ويقصد بالمولى كل من أسلم من غير العرب لانهم اما ان يكونوا اسرى حرب ثم أعتقوا، واما ان يكونوا أهل البلاد المفتوحة واسلموا وتحالفوا مع العرب لكي يعتزوا بشوكتهم وبذلك يصبحون موالى.

مشاكل مستجدة في عصرهم ومن بلدانهم متخذين النهج العلمي طريقا لهم.[1]

الأمر الرابع ـ بدء ظهور المدارس الفقهية :

حتى نهاية هذا العصر لم تكن المدارس الفقهية « المذاهب » ظهـرت ولكن بوادر ظهورها واضحة، فقد ظهرت مدرستان احداهما مدرسة الحديث، واخراها مدرسة الرأي، ونعتقد أن هاتين المدرستين يبدأ تاريخهما منذ عهد الصحابة الأول فقد كان الصحابة رضي الله عنهم يمثلون هذين الاتجاهين فأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وابن مسعود يمثلان مدرسة الرأي بل منهما انطلقت مدرسة الرأي بعد ذلك وهي المرجع الذي بنت مدرسة الرأي عليه فقهها وأول مسائلها حسب نقل التابعين حتى وصلت الى شيخ أبي حنيفة حماد بن أبي سليمان[2] أستاذ الرأي في عهده وسلمها لأبي حنيفة بعد أن درسه ثمانية عشر عاما أسس هذه المدرسة التي نسبت بعد ذلك الى أبي حنيفة.

والشريعة معقولة المعنى ولها أصول يرجع اليها مع العمل بالكتاب والسنّة ما وجـد الى ذلك سبيلا، وعرفوا ان الاحكام التي جاء بها الكتاب والسنة لم تشرع عبثا بل انها شرعت لعلل لابد من الغوص عليها والفحص عنها ومقاصد يقصد الى تحقيقها، وبعبارة أخرى انهم كانوا موقنين بأن الله تبارك وتعالى تعالت حكمته لم يشرع ما شرع لنا من الأحكام الا لمصالح تعود علينا بالنفع، ودفع الشر يستوي في ذلك الافراد والجماعات، ساعدهم في ذلك اشارة القرآن الكريم والسنة النبوية الى العلل بما لا يدع سبيلا الى الريب ان لهذه الاحكام عللها التي أدت إليها ، ومقاصدها التي أريدت منها وكل ذلك لخير الإنسان ، فالله جل شأنه ﴿ **غني عن أن يناله نفع أو ضرر** ﴾.

وكان الطابع لهذه المدرسة ان اعتنت بالبحث عن علل الاحكام وحكمة التشريع، وربط الاحكام بها وجودا وعدما ذلك لان الشريعة معقولة المعنى ومن الواجب البحث عما وراء ظواهر النصوص من العلل التي شرعت الاحكام من

---

(١) تاريخ التشريع للخضري ص ١٤٣ مصدر سابق.

(٢) حماد بن أبي سليمان مولى ابراهيم بن أبي موسى الاشعري تفقه على ابراهيم النخعي ومات سنة ١١٩ وقيل سنة ١٢٠ هـ قيل لابراهيم من لنا بعدك قال حماد (انظر طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٨٣).

اجلها وسلكوا في هذا مسلك عمر بن الخطاب وابن مسعود من بعده، فتشددوا في قبول اخبار الاحاد ولعل اهم سبب في تشددهم هو انتشار المذاهب السياسية كالخوارج والشيعة فظهرت بظهورها بدعة وضع الحديث والرواية الكاذبة تدعيما لهذين المذهبين السياسيين، وكذبوا على الرسول ﷺ حتى يوهموا الناس بقبول بدعتهم، ودسوا الاحاديث الكثيرة وضعا وزورا وبهتانا واعترفوا بذلك فلم يكن بد لاسيما ومدرسة الرأي في العراق موطن هذين المذهبين الا ان تحتاط هذه المدرسة لنفسها وتتشدد في قبول الأخبار المروية عن رسول الله ﷺ وذلك حرصا منهم على وضع مذهب فقهي تطمئن اليه النفس خالية من التشكيك، فاختاروا القياس ورعا وخوفا من دخول احاديث مكذوبة، دون ان يتنبهوا لها.

وظهرت في هذه المدرسة ميزة أخرى هي ظهور الفقه الافتراضي في هذا العهد المبكر تدريبا للملكة الفقهية وتمكينا لها في نفوس الباحثين فلقلة محصولهم من السنة بالنسبة لمدرسة الحديث اكثروا من الميل الى الرأي والأخذ به.[١]

ومن الحق ان نقول ان مدرسة الرأي لم تهمل الحديث بل كان أقل من القول بالرأي عندهم فالمسألة نسبية لاسيما اذا عرفنا ان أبا يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وهما من كبار مدرسة الرأي هما ايضا من كبار علماء الحديث.[٢]

أما مدرسة الحديث :

فكان زيد بن ثابت رضي الله عنه وعبد الله بن عمر بن الخطاب يمثلان اتجاه هذه المدرسة ومنهجها وجاء بعدهما الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة

---

(١) اطول من كتب في المدارس الفقهية ونشأتها المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى في محاضراته لطلاب معهد الدراسات العربية العليا بالقاهرة عام ١٩٦٥م والتي طبعها في عدة اجزاء بعنوان : محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، طبعها معهد الدراسات العربية العليا التابع لجامعة الدول العربية، وانظر كذلك تاريخ الفكر الإسلامي للحجوى الثعالبي، وكذلك مناهج الاجتهاد في الإسلام للدكتور محمد سلام مدكور، وضحى الإسلام لأحمد أمين جـ ٢ ص ١٥١ وما بعدها.

(٢) انظر دراستنا لابي يوسف وحديثنا عن محمد بن الحسن من الرسالة .

الذي بقي في المدينة يدرس ويدرس الحديث فكان الطابع المميز لهذه المدرسة هو التمسك بظواهر النصوص وعدم الالتفات الى علة الحكم أو حكمة التشريع، فهم يطبقون الحكم، ولو لم يظهر لتطبيقه احيانا حكمة، فنتج من هذا بحثهم عن النصوص والاحتفاظ بثروة حديثية كبيرة لاسيما وهم في مهبط الوحي ومهاجر النبي ﷺ هذه الثروة مكنتهم من الاعتماد على الحديث وترك الرأي لعدم حاجتهم اليه الا في الحالات القصوى ولم يروا حاجة للفتوى بالفقه التقديري الفرضي لعدم الحاجة اليه كما نقلنا عن زيد بن ثابت شيخ هذه المدرسة.

وترك مدرسة الحديث للرأي لكثرة وجود الصحابة والتابعين في الحجاز فهي معقل الحديث وتحصيله امر سهل ميسوروبخاصة قضايا الرسول ﷺ وعادات المدينة في عهد الرسول ﷺ وقضايا الخلفاء الراشدين وكبار الصحابة، فقد سلمت المدينة من البدع والمذاهب السياسية وبالتالي سلمت من الكذب على رسول الله ﷺ فاطمأنوا لحديث رسول الله ﷺ واصبحت المدينة موئل الحديث، ورحلة من يريده وملجأ من يطلبه.

والمدينة عاشت بدوية في طباعها فترة طويلة فلم تتقبل المدنية الوافدة التي وجدت عند البلاد المفتوحة فبقيت مسائلهم سهلة وقليلة والجديد فيها لا يشكل إلا نسبة ضئيلة فالوقائع التي يجدون حلها بسهولة فلهذا لم تدع الحاجة إلى الأخذ بالرأي الذي تبنته مدرسة العراق اضطرارا كما قلنا.

ومع ذلك لم يهمل اهل الحديث الرأي بالقدر الذي قد يفهم فقد كانوا يقولون به احيانا ولكن بقلة .

ثانيا ـ مصادر فقه التابعين :

عصر التابعين تابع لعصر الصحابة في مصادر الفقه : « التشريع » فمصادرهم ثلاثة أيضا هي الكتاب والسنة والرأي الجماعي والفردي ـ ونتحدث بشيء عن هذه المصادر.

المصدر الأول : الكتاب :

ازداد الخلاف قليلا حول تفسير نصوص القرآن في عهد التابعين ذلك لان هذا الجيل لم يعاصر نزول القرآن فلم يتيسر للكثير منهم الوقوف على أسباب

النزول ولا التأكد من تاريخ نزول كل آية فلم يعد من السهل معرفة الناسخ والمنسوخ منه الا بالتلقي من الصحابة.

ولم يتسن ذلك للجميع فضلا عن اختلاط اللغة بالعجمة الوافدة نظرا لانتشار الفتوح الإسلامية.

المصدر الثاني : السنّـــة :

كما قدمنا في مزايا الفقه التابعي ظهور مدرستي الحديث والرأي فقد أصبح هناك اتجاهين في الأخذ بالسنّة قلة وكثرة لابمعنى الانصراف عن الاحتجاج بالسنة الصحيحة فحاشا العلماء عن ذلك ولكن التشدد في الرواية وقبولها نظرا لظهور الفرق السياسية التي ابتدعت الكذب على رسول الله ﷺ ولم يتورعوا في ذلك وشاع ذلك بين الناس في العراق، فأخذ أهل الرأي بالحديث بشروط موثقة جعلت بضاعتهم في الحديث اقل بكثير من بضاعة مدرسة الحجاز.

المصدر الثالث : الاجتهاد بشقيه الجماعي والفردي :

بدأ في هذا العصر الخلاف في حجية الإجماع بعد أن كان مسلما به في عهد الصحابة حتى ذهب البعض الى حصر الاجماع في عصر الصحابة، ولا شك ان القول بالاجماع ابتداء من هذا العهد أمر صعب لتفرق البلدان وكثرة الاتجاهات والمشارب والمناهج الفقهية وهذا يجعل تحديد رأي في مسألة معينة امرا ليس ميسورا تتفق عليه كلمة العلماء هذا اذا تيسر اجتماعهم.

أما الاجتهاد الفردي، فانه في عهد الصحابة اخذ مفهوما اكبر من عهد التابعين اذ شمل في عهد الصحابة طرق الاستدلال من قياس واستحسان ومصلحة مرسلة ونحو ذلك ، أما في هذا العهد فإنه تخصص على ما يبدو .

المبحث الثاني
عصر الاجتهاد

تمهيد :

يبدأ هذا العصر من بداية القرن الثاني الهجري وينتهي تقريبا بمنتصف القرن الخامس الهجري، ويعتبر بحق أزهى عصور الفقه، حيث وصل فيه غاية الصحة وذروته وعمقه، وصارت له مناهج واضحة المعالم، وطرائق مرسومة محددة، وظهر فيه أئمة بحثوا كل مسألة على حدة بحثا مستفيضا مستنيرين بالعقل النير، فكانت لهم بذلك اجتهادات وتطبيقات ومذاهب متكاملة يمكن اتباعها في القضاء والفتوى، ونتحدث في هذا المبحث عن فروع ثلاثة :

الفرع الأول : مظاهر نهضة الفقه في هذا العهد.
الفرع الثاني : العوامل التي أدت الى هذه النهضة.
الفرع الثالث : مصادر الفقه في هذا العهد.

الفرع الأول
مظاهر نهضة الفقه في هذا العهد

المظهر الأول : الاحاطة والشمول :

في هذا العصر وصل البحث غاية الشمول والاحاطة وصل الى أعلى مستوى، فقد بحث العلماء كافة الأنشطة، وسائر الأفعال وبينت احكامها سواء في ذلك شئون الدولة أو شئون الأفراد ووصل الفقه غاية الدقة والعمق والتحليل، اذ لم يكتف الفقيه ببيان رأيه في المسألة التي تعرض عليه بل كان يسهب في بيان الدليل الذي استند اليه ويفيض في توضيح ما يتفرع عن هذه المسألة من مسائل أخرى. ولعل هذا واضح في المدرسة العراقية أولا ثم تبعتهم المدارس الأخرى والتي جعلت للفقه قيمة علمية كبيرة[1].

---

(١) انظر كنموذج لذلك كتاب الام للشافعي وكتبه الأخرى، وكذلك كتب ظاهر الرواية المنسوبة للامام

المظهر الثاني ـ ظهور المذاهب الفقهية :

تحدثنا في المبحث الأول عن بوادر ظهور مدرسة الرأي ومدرسة الحديث وتوسعنا هناك في الحديث عن المدرستين باعتبار ان عمر بن الخطاب هو القدوة لمدرسة الرأي والصحابي زيد بن ثابت هو القدوة لمدرسة الحديث ، ونقول هنا أن ظهور المدرستين في عصر الصحابة والتابعين أو ظهور بوادرهما كان مؤشرا لنشوء مذهبي أبي حنيفة ـ مدرسة الرأي سابقا ـ ومذهب مالك ـ مدرسة الحديث سابقا ـ وتلتهم المذاهب الأخرى مذهب الشافعي ومذهب الإمام أحمد بن حنبل والمذاهب التي لم تستطع الاستمرار مدة طويلة كمذهب إمام الشام الأوزاعي ومذهب الليث بن سعد[1] وغيره من العلماء الذين كان لهم اتباع في ذلك الوقت ولكنهم لم يكونوا بالكثرة التي جعلتهم يتميزون بعد ذلك عن غيرهم من المذاهب .

واستمرت المدرسة العراقية ممثلة في أبي حنيفة وتلاميذه فغدا المذهب الحنفي وكذلك المدرسة المدنية « مدرسة الحديث » ممثلة في الامام مالك وتلاميذه يرسون قواعد المذهب المالكي فتداركوا الاحكام وبينوا ما أغفله اساتذتهم، واعطوا الرأي فيما جد من المسائل الفرعية ونشأ المذهبان الشافعي والحنبلي، فبهذا سدت هذه المذاهب حاجة المجتمع ودونت بحيث اصبحت فقها متكاملا يشمل حاجات المسلمين وكان التدوين مما دعا الى ظهور علم أصول الفقه ووضع القواعد والمصطلحات العلمية والفقهية.

المظهر الثالث ـ ظهور الفقه الافتراضي :

حتى عصر المائة الثانية لم يظهر الفقه التقديري « الافتراضي » فقد بينا في المبحث الأول ان فقه الصحابة والتابعين كان فقها واقعيا لا يميل الى

= محمد بن الحسن الشيباني وبالاخص كتاب الاصل وموطأ الامام مالك وما كتبه تلاميذ الامام مالك بعده من حواشي عليه، وما كتبه الامام أحمد في كتاب السنة والورع والزهد وغير ذلك من المؤلفات الأخرى.

(١) الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي، إمام أهل مصر في عصره حديثا وفقها. أصله من خراسان، ومولده في قلقشندة ووفاته بالقاهرة، قال الشافعي : الليث افقه من مالك ولد سنة ٩٤ وتوفي سنة ١٧٥ هـ (وفيات الاعيان ٤٣٨/١، حلية الاولياء ٣١٨/٧).

فرضيات وتخمينات لمسائل لم تقع حتى جاء أبو حنيفة، فبدأ يحسب للوقائع التي لم تقع حسابا قائلا اننا نتوقع نزول هذه الوقائع، فاذا وقعت وجد المسلمون لها حلا وان كان الفقه الافتراضي في العصر السابق قد بدأ قليلا الا انه في هذا العصر اتضح وبان وكون جزءا مهما من المذهب الحنفي فاتسع نطاقه واثرى أبو حنيفة الفقه حتى قال الشافعي عنه : الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة ».

ومع ذلك وما لهذا الفقه الافتراضي من أهمية من توسيع المدارك الفقهية، والتعويد على التفكير في حل المشكلات المحتمل وقوعها، واعطاء الفرصة للخيال لاستيعاب اي مشكلة تجد الا أنه مع هذا لم يسلم من النقد لانهم اوغلوا احيانا في الخيال وافتراض مسائل لا تدور في حسبان الانسان كقولهم في الطلاق مثلا : ان قال ط، ط، ط، ثم اتبعها بعد قليل باللام ثم عاد ورجع وجمع الحرفين فقال طل هل تطلق، وكحديثهم الممل حقا عن الالغاز الفقهية والمعميات التي شغلوا بها مساحة كبيرة من الفقه والتي اعتبروها علما وهي أبعد ما تكون عن العلم كل هذه الافتراضات التي لا تقرب من الحقيقة والفقه يمس حقيقة وواقع الحياة العملية، ويسير معهم يوميا ليحل مشاكلهم فان العلماء عندما وجهوا هذا النقد على حق لانه عبث لا طائل تحته بل ضياع للوقت والجهد ونذكر أيضا مثالا آخر وهو قولهم اذا نكح الخنثى نفسه وأتى بولد ومات الولد عن ثروة فهل ترثه الخنثى باعتبارها ذكرا (أبا) أو باعتبارها (أما) وليس أدل على ذلك التوغل في الافتراضات من هذا المثال.

ولقد قلدت المذاهب الأخرى مذهب الحنفية فملأت الافتراضات والتقديرات كتب المذاهب فمن قرأ أو قلب أي كتاب في أي مذهب فإنه سيجد في أول الصفحات التي يقلبها أمثلة لذلك وهذه ميزة لمذهب الحنفية حيث كان هو الرائد الأول فيها، الا أن التوسع والاغراب في الافتراض هو الذي يجب ان يشطب من الفقه الافتراضي التقديري ويمكن الحد منه بالنزول إلى عالم الواقع ليتخلص الفقه من خياله ويفيء إلى واقعه كما كان في عهد الصحابة والتابعين.

الظاهرة الرابعة ـ ظهور الخلاف والجدل :

وصل الخلاف بين العلماء رحمهم الله في عصر الاجتهاد ذروته حتى ان

المسألة الواحدة قد تصل فيها الاراء الى ثمانية آراء وقد تزيد عن ذلك[1]، ومرد هذا والله أعلم الى كثرة المجتهدين وكثرة المسائل المعروضة عليهم، واشتباك القواعد والاصول التي يمكن الاستنباط منها والاستناد اليها في أي مسألة خلافية بعد أن كثرت الأصول في هذا العصر.

ونرى ان الجدل ارتقى بالذهن والعقلية الإسلامية الى مستوى جيد من الانتاج والتفكير السليم، فقد زخرت المكتبة الإسلامية بالكتب المملوءة بالخلاف والمناظرات العلمية الشفهية والمكتوبة فكانت هذه الكتب بمثابة مرآة لعقلية العلماء النيرة.

وأبرز مثال لذلك هو كتاب الام للشافعي رحمه الله والذي كتبه تلامذته من املائه احيانا ومن سماعهم احيانا اخرى وسماه أول الأمر كتاب الحجة، ولما انتقل الى مصر أملى املاءات جديدة أخرى سماها الام فاشتهر الكتاب بالتسمية الأخيرة، وهو كتاب يتضح فيه دور الجدل العلمي وأهميته في إثرائه للفقه، وتفتيق الذهن وقد استفاد من ذلك المتأخرون فعرفوا من خلاله وجهة نظر السلف واهتدوا الى مآخذ الاحكام عند كل عالم.[2]

المظهر الخامس : تدوين العلــوم :

يبدو أن هذا المظهر نتيجة للمظاهر المستقدمة لاسيما وقد ظهرت حرية الرأي في هذا العهد، وانتشرت الوقائع حتى كتب الشافعي الفقه مرتين لبلدين مختلفين وزمنين متفاوتين.

وتولى تدوين العلوم كبار المجتهدين من أئمة المذاهب وتلامذتهم الذين وصلوا قريبا من مرحلتهم في الاجتهاد لولا فضل الاسبقية والتعليم لهم.

ولئن كان للتدوين سابقة في عهد الدولة الاموية لاسيما في الثلاثين سنة

---

(١) وذلك كمسألة رضاع الكبير، ومسألة الوضوء بعد القيام من الليل وغير ذلك، وكمسألة المحلل له فقد ذكر ابن القيم خمسة عشر مذهبا. انظر اعلام الموقعين ٣/٦٥.

(٢) واهم تأثر بأقوال السلف هم الذي تمذهبوا والفوا كتب الفقه المقارن ونقلوا أدلة كل امام حسب المذهب الذي كتبوا عنه ومن أهم كتب الفقه المقارن المغنى لابن قدامة وبداية المجتهد لابن رشد، وحلية العلماء للامام الشاشي الشافعي والمحلى لابن حزم الظاهري.

الأخيرة منها، الا أنه لم يبلغ مبلغه في عهد العباسيين اذ هو العهد الذي توفرت فيه أسباب التدوين، فلم يشمل الفقه فحسب بل دونت العلوم كلها التي ساعدت الفقه على الشمول والاحاطة كتدوين علوم اللغة العربية والتاريخ وقبله تدوين الحديث والتفسير مما سهل للعلماء توسيع مدارك الفقه.

وكان الفقه من ضمن ما دون مع أصوله واصطلاحاته حتى اصبح لدى الباحث القدرة على معرفة آراء من سبقه ووجهة استنباطهم مما لا يجعله يرجع مرة أخرى للاستنباط في هذه المسألة مع معرفة وجهة نظر من سبقه.

الفـــرع الثـاني

عـوامل نهضـة الفقـه في هذا العصـر

يمكن اجمال عوامل النهضة للفقه فيما يلي :

الأول : عناية الدولة بالفقه :

عنيت الدولة وبالاخص الدولة العباسية بالفقه وأكرمت العلماء، وفتحت لهم مجالا كبيرا، وأسست لهم الجامعات في بغداد وغيرها ففتح المأمون دار الحكمة في بغداد وأوعز للعلماء التدريس فيها، وقبله والده الخليفة هارون الرشيد كلّف أبا يوسف القاضي الحنفي المجتهد ان يلي قضاء القضاة في عهده وكلفه أيضا بتأليف كتاب لمعرفة خراج الدولة وطرق تصريفه فألف له كتابه العظيم الخراج[1].

والمنصور قبل الرشيد أشار على الامام مالك ان يؤلف للناس كتابا في علم الحديث يوطئه توطئة يستطيع ان يستفيد منه كل مريد فألف كتاب المشهور الموطأ وسماه أخذا من كلمة المنصور له « وطئه للناس توطئة »[2] وكان موضوعه حديث رسول الله ﷺ، وفقه الحديث ولم ينس ان يضم اليه اراء الصحابة والتابعين رحمهم الله.

وهذا مظهر من مظاهر التشجيع من الدولة بل اننا نرى ان احتضان الدولة

---

(١) تحدثنا عن كتاب الخراج في ترجمتنا لابي يوسف.

(٢) انظر مقدمة الموطأ للامام مالك.

للفقهاء والفتوى على مذهب معين جعل لبعض المذاهب انتشارا واهتماما أكثر من غيره وبهذا تنافست المذاهب الفقهية وحاولت الوصول الى الكمال ورعت الدولة المسلمة هذا التنافس وشجعته.

ولم يقتصر تشجيع الدولة للعلماء فحسب بل ان الامراء والوزراء قلدوا الولاة في هذا وانتشرت عنهم اخبار كبيرة بتشجيع الحركة العلمية، الامر الذي جعل العالم المجتهد أبا عبيد القاسم بن سلاّم رحمه الله يهدي كتبه أو اغلب كتبه للوزير عبد الله بن طاهر وهو من المتذوقين للعلم أيضا، فقد أبدي رأيه في كتاب الغريب المصنف لأبي عبيد وقال بعد ان انهى قراءته : (ان عقلا يعمل مثل هذا العمل لجدير ان يكفي همّ الكسب) فأمر له براتب شهري[1] ومن قرأ تاريخ بغداد في عصر الخلافة العباسية وكتب الحضارة وجد الكثير من هذه الاهتمامات وحسبنا هنا الاشارة فقط[2].

الثاني : ظهور الموالي :

كما قلنا في المبحث الأول في عصر الصحابة والتابعين أن ظهور الموالي أثرى الفقه فها نحن نرى الموالى لا يزالون يتابعون ما قاموا به من التفرغ للعلم فهم الذين يتصدرون الحركة الفقهية المباركة ومن ابرزهم شيخ مدرسة الرأي أبو حنيفة الفارسي الاصل وامثاله كثير فلقد تفرغوا للبحث ومالوا اليه، وساعدهم في نشاطهم هذا ما أزالته الدولة العباسية من ميل الى التعصب ضدهم في عهد الدولة الاموية، فلقد فتحت لهم نسيم الحرية، وتركتهم يعيشون دون أية مضايقة سواء على مستوى الدولة أم على مستوى الافراد، فلقد أبعدت الدولة العباسية العصبية العربية واهتمت بالموالى اهتماما بالغا حتى اشركتهم في نشاطها السياسي فضلا عن النشاط العلمي[3].

---

(١) انظر ترجمة أبي عبيد في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ص ٤٠٥ جـ ١٢.

(٢) فقد تضمنت تواريخ بغداد عموما قصة الحضارة الإسلامية واهم ما كتبه احمد بن طيفور عن تاريخ بغداد لاسيما المجلد الخاص بتاريخ بغداد في عصر المأمون وهو العصر الذهبي للعلوم والحضارة وقد كتب المتأخرون في هذا العصر كالدكتور حسن ابراهيم حسن والدكتور احمد شلبي وغيرهم قصة الحضارة الإسلامية مع التاريخ السياسي ولم يخل كتاب قصة الحضارة لول ديورانت من عرض حضارة بغداد في جميع عصورها.

(٣) انظر ص ١١٠ من كتاب المدخل لدراسة الفقه الإسلامي د. محمد الحسيني الحنفي طبع دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٤.

الثالث : ظهور العمران واتساعه :

باتساع العمران في البلاد الإسلامية ذلك الذي قال عنه هارون الرشيد يخاطب سحابة مرت فوق رأسه : « اذهبي فامطري حيث شئت فسوف يأتيني خراجك » ومهما كانت هذه الكلمة صحيحة النسبة أو غير صحيحة الا انها تدل على اتساع الدولة الإسلامية وهو امر لا يحتاج الى شواهد لوضوحه.

بهذا الاتساع تنافست المدن الكبرى على الوصول الى قمة الزعامة العلمية فعندما أسست بغداد جامعتها الكبيرة لم تسكت قرطبة في أقصى شمال افريقيا ونيسابور في أقصى الشرق وبلخ والري كذلك في الشرق الأقصى والحرمان الشريفان في قلب الجزيرة العربية مع ما سبقت به المدينتان الاخريان دمشق والفسطاط هذه المدن التي جعلت للعلم أهمية وكثرت رحلة العلماء اليها، وزينوا هذه المدن بمجالسهم المباركة، وكتبوا اعظم تراث في القرون الأربعة الأولى بعد القرن الأول كتابة مجتهدين لا مقلدين، فظهرت حضارة الإسلام وتزعمت الحضارات الأخرى وردت عليها بعد أن ترجمت الى اللغة العربية كل كتب الحضارات السابقة.[1]

الرابع : تأثر العقلية الإسلامية بالثقافات الأخرى :

ترجمت الكتب في عهد خالد بن يزيد بن معاوية أول الأمر ثم أكمل المأمون الترجمة بتوسع واتجاه اكبر فدخلت ثقافات الامم الأخرى بجميع الفنون الى اللغة العربية وقرأ العلماء هذه الكتب لاسيما كتب المنطق والفلسفة والعقلانيات والجدل والطب وما تبع ذلك من أساطير قديمة، فاخذوا منها ما ناسب العقلية الإسلامية وردوا على السفسطات والتهويمات العقلية والجدل البيزنطي العقيم، وبنوا بعض بحوثهم على المنهج الاستقرائي وادخلوا المنطق ضمن أصول الفقه واستفادوا منه كثيراً وردوا على الفلاسفة بنفس العلم « علم المنطق والجدل ».

وتبنى بعض علماء المسلمين الفلسفة الاغريقية والمنطق اليوناني حتى

---

(١) انظر في كتب تاريخ التشريع « تاريخ التشريع الإسلامي »، للخضري، تاريخ التشريع لمحمد علي السايس، وكتاب الدكتور النبهان تاريخ التشريع للمقارنة.

سمى الفارابي المعلم الثاني بعد استاذه الأول افلاطون بعد أن كتب كتابه الشهير المدينة الفاضلة وهو اعادة مرتبة لافكار افلاطون في الجمهورية.

وكذلك فعل ابن سينا الذي رد على الغزالي كتابه تهافت التهافت وغيره ممن تأثروا بالفلسفة وغيرها من علوم غير المسلمين.(١)

الفـــرع الثـالث

مصـادر الفقـه في هـذا العصــر

في هذا العصر تعددت مصادر الفقه بسبب تقسيم الرأي الى ضروب متعددة بعد أن دون علم أصول الفقه وظهرت المصطلحات الاصولية فانقسم الرأي الى قياس واستحسان ومصلحة مرسلة وغير ذلك من الادلة الأخرى فاستقل كل مدرك من هذه المدارك ببحث مستقل في أصول الفقه وأخذ العلماء يختارون من هذه المدارك كل حسب ما يعتقد انه قريب لمنهجه.

فالشافعي رحمه الله أبطل الاستحسان وقال انه شرع بغير ما أذن الله به وقال « من استحسن فقد شرع ».

ودواد الظاهري ونفاة القياس الآخرون استبعدوا القياس وقالوا لا علة في الشريعة وليست الشريعة بحاجة إلى القياس لأن الله تعالى يقول : ﴿ **ما فرطنا في الكتاب من شيء** ﴾ والأخذ بالقياس دليل على نقص الشريعة وعجزها عن الشمـول.

والامام مالك تمسك باجماع اهل المدينة والمصالح المرسلة، وهكذا قرب العلماء بين هذه المدارك فأسسوا فقههم بناء على مناهجهم وطريقتهم في الاستفادة من هذه الأصول والقواعد الفقهية.

وقد عرضنا في الباب الأول الادلة العشرة التي دار الفقه حولها وهي المصادر التي اخذ بها هذا العصر أيضا وهي المصادر التي يجب على الباحث المسلم ان لا يتجاوزها.

ولهذا لا نرى العودة مرة أخرى الى الكتابة فيها.

---

(١) انظر ضحى الإسلام للشيخ احمد أمين ص ٢٥٣ وما بعدها، وكذلك ص ٣٢٢ ، ٣٧٣ من نفس الكتاب.

المبحث الثالث

ما بعد قفل باب الاجتهاد

تمهيد :

بعد أن عرفنا في عصر الاجتهاد كيف أثرت العقلية الإسلامية واصبحت مستعدة لدراسة اية مشكلة تقع امامها نقول انه بدأ هذا المدّ الفكري يقل ويتضاءل شيئا فشيئا حتى وصل في بعض العصور الى مرحلة أفول وانزواء الشخصية الاجتهادية.

فقد استقرت المذاهب، ولم يزل الامر جارٍ منذ ذلك العصر حتى الآن على الحالة التي ودعنا فيها عصور الاجتهاد، فما كادت تستقر هذه المذاهب حتى اعلن الناس الانقياد لها وبدأت عواصف التقليد تهب وخيم التقليد وخبا نور الاجتهاد الا في قلة من العلماء بين حين وآخر.

ولا شك انهم كثيرون في كل قرن ولكن كثرتهم اذا قيست بالعلماء المجتهدين في العصر الذي قبل هذا فإنهم قليل، فالمجتهدون وهم الذين درسوا الكتاب والسنة وتكونت لديهم القدرة الفقهية على استنباط الاحكام من ظواهر النصوص أو من معقولها أصبحوا في عصر ما بعد الاجتهاد قلة لانكاد نجدهم الا بين حين وآخر اذ أصبحوا مقلدين، فكانت اذا نزلت بهم نازلة يفزعون الى فقيه من الفقهاء السابقين يستفتونه، فاشترك العلماء والعامة ازاء حكم هذه النازلة الجديدة، فبعد ان كان مريد الفقه يفزع الى المصدرين الكتاب والسنة اللذين هما اساس الاستنباط صاروا في هذا الدور يتلقون كتاب امام معين، ويدرسون طريقته، فاذا اتموا دراسته سموا بالأئمة.

وقد وصل الأمر ببعض العلماء الى القول : « بان كل آية أو حديث يخالف المذهب ـ اي المذهب الحنفي ـ فهي أما مؤولة أو منسوخة »[1].

---

(١) هو الامام ابو الحسن الكرخي الحنفي..، وانظر رسالته في الأصول التي يدور عليها مذهب الحنفية وطبعت مع تأسيس النظر لابي زيد الدبوسي في المطبعة الأدبية بمصر د. ت. وانظر الكلمة ص ٨٤ من هذه الرسالة.

بمثل هذه الالفاظ بدأت أبواب الاجتهاد تقفل وقد بدأت الظاهرة مبكرة، ولا نشك مع هذا ان في عصور التقليد أئمة كبارا لا يقلون عن أسلافهم في العلم امثال الامام ابن عبد البر القرطبي والشاطبي وابن تيمية والسيوطي والشوكاني وغيرهم ممن منحهم الله العقل الواعي والعقلية النيرة، ولكن مع ذلك لم يأخذوا الحرية التي كان أسلافهم يتمتعون بها كالامام أبي حنيفة الذي يقول « هم رجال ونحن رجال »[1] والامام مالك الذي يقول : « كل يؤخذ من قوله ويترك الا صاحب هذه الروضة »[2] يعني رسول الله ﷺ وكذلك الامام الشافعي الذي يقول رأيه اليوم ويرجع عنه غدا لرأي رآه فيه مصلحة أخرى، وكان الامام أحمد بن حنبل ينهى عن تقليده قائلا : « لعلي أرجع عنه غدا وما يدريك ؟ »[3].

هؤلاء أئمة المذاهب الأربعة المتبوعة المقلدة في جميع العصور ينهون عن تقليدهم فقد ساروا على نهج الصحابة في الاجتهاد فهذا أمير المؤمنين عمر عندما سئل عن مسألة ميراث الجد والاخوة قال قولا يخالف ما قاله في العام الذي سبقه ، فقيل له في ذلك فقال هذا على ما نقضي وذاك على ما قضينا[4] .

بهذه المنطلقات التي كان السلف يتبعونها في حريتهم في الرأي لماذا لم يقلدهم علماء العصور المتأخرة في الحرية في ابداء الرأي المبنى على العلم والرجوع الى المصادر، كما رجع أئمتهم وهم يعلمون جيدا عدم ثبوت العصمة لاي امام يتبعونه، وقد حفظوا بكل تأكيد قوم الامام المطلبي الشافعي ـ اذا صح الحديث فهو مذهبي واضربوا بقولي عرض الحائط[5].

بعد هذا التمهيد نبحث فروعا ثلاثة :

---

(١) ويقول أيضا : علمنا هذا رأي وهو احسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا باحسن منه فهو اولى بالصواب.

(٢) ويقول أيضا : انا بشر أصيب واخطئ فانظروا في رأيي كل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافقها فاتركوه.

(٣) ويقول أيضا : انظروا في أمر دينكم فإن التقليد لغير المعصوم ويقول الشافعي : لا تقلدني وإذا صح خبر يخالف مذهبي فاتبعوه .

(٤) انظر هذه القصة في كتاب : الدكتور محمد يوسف موسى (المدخل للفقه الإسلامي).

(٥) ألف الامام الجليل أبو شامة المقدسي رسالة حول هذه الكلمة وقد أحسن رحمه الله فيها وأجاد ونقل أقوال السلف وسمى هذه الرسالة « قول المطلبي ـ اذا صح الحديث فهو مذهبي » وقد طبعت ضمن مجموعة الرسائل المنيرية الرسالة رقم ١٤ الجزء ١ عام ١٣٨٩ وقراءة هذه الرسالة من خير ما يفيد الباحث ويرى رغبة علماء السلف في الرجوع الى الحق.

الفرع الأول : أسباب الميل للتقليد.
الفرع الثاني : مظاهر النشاط الفقهي في هذا العصر.
الفرع الثالث : المصادر التي اعتمدوها.

الفـــرع الأول
أسبـــاب الميـــل للتقليـــد

لم يكن التقليد ميلا من العلماء الى الكسل وحب الراحة، فليس من شأنهم هذا أو من صفتهم فانهم يسهرون الليل في البحث والتنقيب في تحصيل العلم والمحافظة عليه، فاذا كانوا بهذه الصفة وما تحلّوا به من رحابة الصدر وسعة العلم فاننا نلتمس أسباب الميل للتقليد من خلال النظرات الآتية :

أ ـ تدوين المذاهب الفقهية :

دونت المذاهب الفقهية في عصر الاجتهاد وبالأخص المذاهب الأربعة : الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، فان عنايتها بالبحث عن احكام المسائل الواقعية والفرضية واثبات تلك الاحكام في الكتب وتدوينها، ادت الى حصول الاستغناء بها في الفتوى والقضاء وانعدم الحافز الذي يدفع العلماء الى بذل الجهد المضني في التعرف على الاحكام.

ب ـ قصر الولاية في القضاء على مذهب معين :

في عصور ما بعد الاجتهاد بدرت ظاهرة قصر ولاية القضاء على أحد المذاهب الأربعة السالفة الذكر، واتجه العلماء لهذا السبب لدراسة هذه المذاهب والانتماء إليها رغبة في الوصول إلى المناصب في الدولة وعدلوا بها عن الأصلين الكتاب والسنة وهما اصل هذا المذهب، واكتفوا بكتب المذاهب المدونة، واقتصروا على ما انتهى اليه علماؤهم من أصحاب هذه الكتب في القضاء والفتوى وغير ذلك.

في بداية القرن الرابع الهجري كثر الداخلون في العلم دون ادراك صحيح لمرامية وكان هدفهم تحصيل هذه المناصب فهذا سبب ميل بعض العلماء إلى القول

بالاقتصار على ما قاله السابقون حتى لا يقال في الدين بغير علم.

جـ ـ ضعف الدولة الإسلامية :

ضعفت الدولة الإسلامية لاسيما بعد سقوط بغداد سنة ٦٥٦ هـ على ايدي التتار وأدى ذلك الى انعدام الأمن وعدم الاستقرار الذهني، وشيوع الفتن والحروب، فانعدم الحافز للدراسة والتحصيل لاسيما والحكام الاعاجم للبلدان الإسلامية لم يكونوا في التشجيع العلمي بمستوى من سبقوهم فخبا نور البحث وبهت ضوؤه الساطع.

د ـ انقسام الدولة الإسلامية الى امارات :

هذه الامارات بدأت تتناحر على السلطة الامر الذي شغل ولاة الامر بالحروب والفتن واتقاء المكائد، وتدابير وسائل القهر والغلبة، وشغلوا الناس معهم، فدب الانحلال والضعف، وفترت الهمم في العلوم والفنون، وكان لهذا الانحلال اثره في وقوف حركة التشريع التي كانت مستمرة في عهود الاجتهاد، وعصور التحصيل العلمي المبني على الاستقرار والاستقلال للدولة الإسلامية، وتفرغها لحماية العلم وتشجيع العلماء كما حصل في الدولة العباسية ابان ازدهارها أيام عصر هارون الرشيد وابنه المأمون وغيرهم من الخلفاء الذين كانوا في الاقطار الإسلامية الأخرى كالدولة الاموية في الاندلس(١).

الفـــرع الثـــاني

مظاهر النشاط الفقهي في عصر ما بعد الاجتهاد

من يقرأ ما كتبته في الفرع الأول يعتقد ان الذهنية والقلم الإسلامي قد توقفتا، وهذا غير صحيح بل ان المد الذهني مستمر ولكن بطريقة أخرى، بطريقة الاعتماد على السابقين والاستعانة بهم واستشارتهم في كل مسألة، فقد سلكوا في طريق البحث طريقا اعتبروه وسيلة للوصول الى معرفة حكم المسألة من أقوال العلماء السابقين دون الرجوع مباشرة الى الاصول التي اعتمد عليها هؤلاء العلماء.

---

(١) خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف نشر دار القلم بالكويت ص ٩٦ وما بعدها.

والذي يرجع للمراجع الفقهية يرى ان الفقه الإسلامي قد اتضحت اصوله ومصادره بشكل نهائي في العصر الرابع، ولم يعد من السهل بعد ذلك استحداث مصادر جديدة فلو اضيف مصدر جديد فانه لن يكن الا فقها غريبا عن الإسلام.

فالوقوف عند المصادر التي عرفت في العصر السابق ليس جمودا ولا تأخرا، وانما هو محافظة على الفقه الإسلامي، ذلك لان الخلاف حول هذه المصادر بلغ ذروته بحيث لم يعد من المقبول الذهاب الى آراء جديدة بشأنها فليس امام الفقهاء بعد ذلك سوى المفاضلة بين الآراء السابقة والتعليل وكتابة الفتاوى وجمعها ونقل مذاهب الفقهاء مع مقارنتها ببعض .

ولهذا نرى ان أهم مظاهر النشاط الفقهي ما نشير اليه :

١ ـ جمع الفتاوي وتعليلها :

اعتنى العلماء في عصر ما بعد الاجتهاد بجمع فتاوى العلماء السابقين، ففي هذا اعانة للباحث على التعرف على شخصية هذا العالم، وفيه فرصة للترجيح بين اقواله وأقوال غيره والتعرف على العلل التي ذهب اليها من خلال نقل آرائه مستقلة.

ولقد اعتنى العلماء السابقون ـ ما قبل الاجتهاد ـ بكتابة القواعد الكلية واستنباط أحكام الفروع الجزئية على هديها ولكنهم ما كانوا يحفلون كثيرا بتعليل الاحكام التي أخذوا بها.

ولهذا تكثر في مؤلفاتهم نقل الاحكام سردا دون ذكر العلل، فجاء علماء هذا العصر فرأوا أنهم بحاجة لتعليل الاحكام لشيوع الجدل والمناظرة بين أصحاب المذاهب المختلفة والجدل يحتاج الى اظهار العلة لدعم الحكم الذي يحتاج الى اظهار وجاهته وينصر امامه.

وننبه بهذه المناسبة الى أن الفقه الحنفي والحنبلي هما أكثر الفقه اهتماما بالعلل، وأما الفقه الشافعي فقد كفاهم الامام الشافعي رحمه الله ذلك وهو الامام الحجة البارع في مجال المناظرة، أما الفقه المالكي فانهم لم يجدوا حاجة للخوض في العلل لكثرة الرواية لديهم، ولعدم انصرافهم إلى القول بالرأي.

وطبيعي أن نتيجة العلة هي ترجيح حكم على حكم آخر وقد سلك

العلماء طرقا كثيرة للترجيح ليس هذا مجال تفصيل القول فيها[1]، ونشير هنا الى أن لهم طريقين في الترجيح أحدهما : ترجيح بسبب الرواية، آخرهما : ترجيح بسبب الدراية والادراك والفهم ويقدمون بالرواية على الترجيح بالدراية لانه هو الاصل.

٢ ـ التأليف في الفقه المقارن :

نتيجة لشيوع الجدل الفقهي والمناظرات ومحاولة كل فريق من العلماء تأييد مذهبه الذي يقلده وينصر امامه جنّد العلماء الافاضل أقلامهم للكتابة في الفقه المقارن بين المذاهب وضمنوه ـ رأي امامهم وعلمائهم السابقين ـ بعصر ما بعد الاجتهاد وانهم أفاضوا القول في ذلك كظهور مزية هذا المذهب على غيره.

ولا شك ان هذه الظاهرة جيدة خدمت الفقه الإسلامي، وأوضحت مسار كل عالم من العلماء وأدلته وقواعده التي سار عليها مما فتح آفاقا جديدة في الفقه الإسلامي، وقد قام بهذه المهمة علماء كبار لهم وزنهم العلمي ومن ابرزهم الامام المجتهد الحنبلي ابن قدامه الحنبلي[2] في كتابه المغنى[3] والنووي

---

(١) انظر في الترجيح كتب أصول الفقه وابرزها الآمدي والمنار وشروحه للنسفي وابن ملك وشرح التحرير لابن الاسكندري.

(٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه الجماعيلي المقدسي الحنبلي فقيه مجتهد له مؤلفات اكبرها المغنى في الفقه وروضة الناظر في أصول الفقه والكافي والمقنع والعمدة في الفقه ولد سنة ٥٤١، وتوفي سنة ٦١٠ (فوات الوفيات ١/٢٠٤).

(٣) كتب ابن قدامه كتابه المغنى بعد كتابته لمؤلفاته الفقهية الأولى / العمدة، المقنع، الكافي كما بينت ذلك عند حديثنا عن التدرج في التأليف فكتابه المغنى يعتبر نهاية علم ابن قدامه وخلاصة اراء العلماء في جميع المذاهب وهو شرح لمختصر الخرقي في الفقه الحنبلي ولكنه تركه الاصل حيث قام بشرحه ثم قام بالتفريع على ذلك ونقل آراء العلماء ولهذا قال العز بن عبد السلام الحنفي رحمه الله (لم تطب نفسي بالفتيا حتى حصلت على كتاب المغنى لابن قدامه وكتاب المحلى لابن حزم)، والحق ان هذين الكتابين هما من أكبر الكتب المؤلفة في الفقه المقارن لاسيما فقه المذاهب الأربعة وفقه الظاهرية وفقه الصحابة والتابعين.

الشافعي[1] في كتابه المجموع[2] وابن قيم الجوزية[3] في أغلب مؤلفاته[4] وكذلك شيخه امام الدنيا شيخ الإسلام ابن تيمية[5] وغيرهم من العلماء الذين كتبوا الفقه المقارن كابن حزم واستفاد الباحثون في كل عصر من هذه المؤلفات.

على أن هذا لم يصرفهم عن كتابة فقه المذاهب مستقلة، فكل مذهب له كتبه التي تميز بها عن غيره من المذاهب، ونقلوا الفقه نقلا أمينا مشيرين الى الادلة التي استندوا اليها والعلل ما أمكنهم ذلك.

فالتأليف في هذا العهد سار على طريقتين :

أولاهما : فقه مقارن بالمذاهب. **ثانيهما** : فقه مستقل للمذهب نفسه، وكلا الاتجاهين له فوائده التي يعرفها الباحثون.

---

(١) يحيى بن شرف النووي الشافعي ابو زكريا علامة في الحديث والفقه مولده ووفاته بنوى بسورية تعلم في دمشق واقام بها زمنا طويلا له مؤلفات منها المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج والمجموع شرح المهذب للشيرازي، والتقريب وغير ذلك (ولد سنة ٦٣١ وتوفي سنة ٦٧٦ هـ طبقات الشافعية للسبكي ١٦٥/٥).

(٢) المجموع شرح المهذب للشيرازي الشافعي وقد اعتنى به الامام النووي ولكنه لم يكمله لوفاته وقد قام باكمال الشرح الامام ابن السبكي ولم يكمله ايضا فاتمه في العصر الحديث الشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي فهذا الكتاب الفه ثلاثة من العلماء وكان على طريقة المغنى في التأليف الا أنه أوسع منه ولكن عندما شرحه ابن السبكي كان اقل في المستوى من النووي وكان المطيعي أقل في المستوى من السبكي رحمهم الله جميعا.

(٣) تقدمت ترجمته.

(٤) اعتنى ابن القيم بالفقه المقارن والفقه الحنبلي ولكنه لم يؤلف كتبا على طريقة الفقهاء ابتداء بكتاب الطهارة وانتهاء بكتاب الاقرار وقد عرض للفقه استطرادا، لاسيما عندما بحث في اعلام الموقعين اصول الامام احمد رحمه الله وتعرف لفتاوى رسول الله ﷺ وكذلك في مؤلفه الجيد : زاد المعاد : في سيرة الرسول ﷺ ولا تخلو كتبه الأخرى سوى هذين الكتابين في الأصول العقائدية الا انه ضمنها بحوثاً فقهية كثيرة مقارنة.

(٥) خصصنا لشيخ الإسلام بحثا خاصا في رسالتنا انظر الباب الثاني ومن المناسب هنا أن أقول ان فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية مليئة بالفقه المقارن بل أنه نفسه هو المرجع في الفقه المقارن ولا تخلو مؤلفاته الأخرى الكثيرة من الفقه المقارن بالمذاهب فكتبه صغيرة أو كبيرة يضمنها بحوثا فقهية مهما كان نوع اتجاهها فكتابة منهاج السنة مع أنه رد على الشيعة إلا أنه ضمنه بحوثا فقهية مستفيضة وأغلب كتبه على هذه الكيفية .

٣ ـ التدرج في التأليف :

وتلك ظاهرة جيدة وطريقة في التربية اعتنى بها هذا العصر، والتدرج في التأليف استفاد منه طلاب العلم حسب عقولهم وذكائهم واستعداداتهم الذهنية.

وليس التدرج قاصرا على الفقه فحسب بل شمل جميع الفنون، والتدرج من متن صغير الى كتاب أكبر قليلا الى كتاب أكبر منه الى أن تصل الكتابة الى الموسوعات الشاملة التي تأخذ بيد الباحث الى الاطلاع على المعرفة الاسلامية عن كثب.

ان التدرج في التأليف يعطي المتعلم المعرفة دفعات حسب الاسهل فالاصعب قليلا وهكذا، ولا أرى ان هذا يعتبر من عيوب التأليف ودليل على الضعف العلمي بل اعتقد ان هذا هو النهج السليم في اعطاء المعرفة في التعليم من الاسهل الى الاصعب فهي طريقة تعليمية سمحة لا تتعب المتعلم حتى يستطيع الوصول الى مرحلة قراءة الموسوعات دون جهد ذهني يجده فيتسع عقله وتتفتح آفاق معرفته.

نعم قد يقال ان بعض المتون في الفقه وغيرها من الفنون تصل أحيانا الى درجة الانغلاق وصعوبة العبارة والايجاز حتى تصل الى الالغاز احيانا وفي هذا تحد للعقلية وصدمتها بمثل هذه المتون يجعل العلم مبغضا من أول الطريق، والجواب على هذا الافتراض اننا نسلم بوجود مثل هذه المتون وهي كثيرة بالفعل ولكن يجب عدم اعتبار هذه الكتب في الحسبان اذ أن هؤلاء المؤلفين اخطأوا النهج السليم في كتابة المتون السهلة الاسلوب الواضحة العبارة والا فان كتابا ككتاب « عمدة الفقه » في المذهب الحنبلي الذي الفه ابن قدامة او « زاد المستقنع » في الفقه الحنبلي الذي الفه البهوتي ايضا هذان الكتابان على صغر حجمهما يعتبران نموذجا جيدا لتأليف المتون التي يمكن الاستفادة منها والاعتماد عليها للوصول إلى مؤلفات أكبر حجما.

وابن قدامة هو النموذج الذي نذكره كمثال للمؤلفين على هذه الطريقة فقد كتب كما قلنا : كتابه : « العمدة » في الفقه للمبتدئين وجعل لكل مسألة دليلا ما أمكنه ذلك ثم ألف بعده كتابا سماه المقنع وجعله على روايتين في

المذهب يقرؤه من انتهى من كتاب العمدة ثم انتقل لمرحلة ثالثة تعتبر خطوة أكبر في التوسع في المذهب حيث كتب كتابه الكافي في الفقه الحنبلي وجعله على ثلاث روايات في المذهب وهذا يقرؤه من استفاد من كتاب المقنع اذ رأى تمكن طلاب العلم من استيعاب الكافي ألف لهم كتاب الإسلام وهو كتابه الشهير « المغنى في الفقه » نثر فيه المذهب الحنبلي بأصوله وفروعه وجعله شرحا لاحسن المتون وهو مختصر الخرقي[1] الحنبلي وزاد على ذلك بذكره فقه المذاهب الأخرى وفقه الصحابة والتابعين ما أمكنه ذلك وضمنه كتاب ابن المنذر في الاجماع وبهذا يستطيع من يقرأ كتاب المغنى القراءة العلمية المبنية على دراسات سابقة ان يعرف مسار الفقه الإسلامي بآرائه وادلته وعلله.

الفــرع الثالث

مصادر الفقه في عصر ما بعد الاجتهاد

لما كان علماء ما بعد عصر الاجتهاد قد التزموا في جملتهم بالمذاهب التي استقرت في العهود السابقة فاننا نذكر في هذا الفرع المصادرالتي اعتمدوها، ولهذا فانني اعرض رأيي الشخصي في هذا المجال حسب استقرائي لمؤلفات علماء هذه العصور :

١ ـ ان أول ما يرجعون اليه في التعرف على الاحكام الكتب المؤلفة في مذاهبهم التي قلدوها واتبعوها مع الاشارة الى ان هذه الكتب ليست في مستوى واحد في التأليف، فتضعف حجة هذا العالم وتزيد حجة عالم آخر بقدر ما في هذه الكتب من ضعف أو قوة، فاختار الكثير من العلماء كتبا استقى منها فقهه الذي كتبه في هذا العصر، واتفقوا في الجملة على كتب معينة في المذاهب بأنها من خير ما كتب في ذلك وليس هذا محل تفصيل.

٢ ـ وان لم يجدوا في كتب الأئمة المسألة المطلوبة مالوا الى القياس على

---

(١) هو عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي فقيه بغدادي حنبلي المذهب توفى بدمشق سنة ٣٣٤ ولم يذكر تاريخ ميلاده له مؤلفاته في الفقه احترقت وبقي منها مختصره المشهور بمختصر الخرقي (ولزيادة الترجمة انظر وفيات الاعيان ٣٧٩/١، طبقات الحنابلة ٧٥/٢) وكتابه المختصر شرح عدة شروح كان اجلها واحسنها المغنى (انظر كشف الظنون ص ١٦٢٠ جـ ٢).

احدى المسائل التي تقترب منها وسموا هذا بالتخريج[1] فاجتهدوا قدر الامكان في تقريب المسألة الجديدة للمسائل السابقة لها.

٣ ـ فان اعياهم الامر ولم يجدوا مسألة مشابهة أو مقاربة لها لجأوا الى الاستمداد من المصادر الأولى في الشريعة التي استقر العمل عليها من الكتاب والسنة وبقية الأدلة التي جعلها العلماء على خلاف بينهم مدركا للاحكام.

هذا ويرى الباحث ان المفروض بالتدرج أن يكونِ معكوسا اي يريد من العلماء ان يبدأوا بالمصادر الأولى كما بدأ اسلافهم وينتهوا بكتب الأئمة اذا احتاجوا اليها.

وهذه مهمة ارجوا أن يتنبه لها الباحثون في العصر الحديث وأنا لا أدعوا الى اهمال التمذهب ولكن ادعوا وبكل اخلاص إلى عكس الطريقة والسير على النهج المنطقي حيث نبدأ بالكتاب والسنة والمدارك الأخرى وبعد ذلك ننظر في كتب الأئمة.

ومهما يكن من أمر فقد آمنوا بالفقه والعلوم الإسلامية وتفرغوا لها فأثروا المكتبة الإسلامية بكتبهم التي سلكوا فيها هذا المنهج ولا يعيبهم هذا، فقد افاد مع ما فيه من قصور عن المنهج السليم.

---

(١) التخريج : هو نقل حكم مسألة الى ما يشبهها والتسوية بينهما فيه.



المطلب الثاني

أسباب الاختلاف

تمهيد :

قال عالم المدينة القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق[1] : لقد نفع الله باختلاف أصحاب محمد ﷺ في أعمالهم لا يعمل العامل بعمل رجل منهم الا رأى نفسه في سعة، ورأى انه خير منه قد عمله[2].

وقال عمر بن عبد العزيز رحمه الله : ما أحب أن أصحاب محمد رسول الله ﷺ لم يختلفوا لانه لو كان قولا واحدا كان الناس في ضيق، وانهم أهل أن يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة[3]. وقال الامام الزركشي[4] : « اعلم ان الله لم ينصب على جميع الاحكام الشرعية ادلة قاطعة بل جعلها ظنية قصدا للتوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع »[5].

هذه النقولات عن العلماء وغيرها من كلامهم في سعة الاختلاف وانه يسر للناس عدم الوقوع في حرج من أمرهم .

ونحن نرى أن حديث : اختلاف أمتي رحمة[6] على ضعفه يدل على أن

---

(١) احد الفقهاء في المدينة المنورة تفقه على عمته عائشة الصديقة أم المؤمنين رضي الله عنها، قال عنه عمر بن عبد العزيز لو كان لي في الأمر شيء استخلفته، وله علم بالسنة حتى قال عنه راوية ابي هريرة الاعرج : ما رأيت فقيها اعلم من ابن القاسم وما رأيت اعلم بالنسبة منه توفي سنة ١٠٦ وهو من فقهاء التابعين وله اثنين وسبعون سنة (طبقات الفقهاء للشيرازي ٥٩).

(٢) جامع بيان العلم لابن عبد البر ٢/٧٨، والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ٢/٥٩.

(٣) نفسه ص ٢/٧٨، وانظر الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ١٠ والفقيه والمتفقه ٢/٥٩.

(٤) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي فقيه شافعي واصولي مصري له مؤلفات منها : الاجابة لا يراد ما مااستدركته عائشة على الصحابة (ولد سنة ٧٤٥ وتوفي سنة ٧٩٤).

(٥) البحر في أصول الفقه/مخطوط رقم ١٧/أ في ثلاث مجلدات ومجموعة تعرف بقواعد الزركشي (الدرر الكامنة ٣/٣٩٧) .

(٦) رواه نصر المقدسي في كتاب الحجة، والبيهقي في الرسالة الاشعرية كلاهما بغير سند، وأورده امام الحرمين في مغيث الخلق، قال السيوطي في الجامع الصغير لعله خرج في بعض كتب الحفاظ التي لم تصل الينا.

انظر لزيادة التخريج السراج المنير شرح الجامع الصغير للعزيزي جـ ١ ص ٧٠.

الاختلاف من أساسه شيء فطري وطبيعي لان مداركهم العقلية ونظرتهم القريبة أو البعيدة للاشياء التي حولهم تجعل الاختلاف امرا مألوفا[1].

انك لو وضعت عدة اشخاص أمام مشهد واحد، ثم طلبت منهم بعد ذلك وصف هذا المشهد لما أعطوك الوصف الحقيقي متطابقا.

ولعل هذا يفسر ما وقع فيه صحابة رسول الله ﷺ من اختلافهم في نقل سيرة رسول الله ﷺ وغزواته وحجته فانهم وصفوا هذه السيرة كل صحابي منهم حسب ادراكه، والا فان رسول الله ﷺ لم يحج سوى مرة واحدة ومع ذلك جاءت الروايات مختلفة وهذا تفسير شخصي أميل اليه وأرى أنه ينهى التساؤلات الواقعة في نقل حجة الوداع عن صحابة رسول الله ﷺ حيث اختلفت الروايات في صفتها ولعله يكون منهجا بالنسبة لنقل الصحابة ما شهدوه عن الرسول ﷺ في كل أموره .

وما دام الامر كذلك في المشاهدات الحسية، فهو من باب أولى في المدركات العقلية.

فالفقه الإسلامي هو لب الشريعة والفقه بمعناه اللغوي الفهم الدقيق، وقد قال عليه السلام : (ليبلغ الشاهد منكم الغائب)[2]. ويقول عليه الصلاة والسلام : (رحم الله امرأ سمع مقالتي فأداها كما سمعها فرب مبلغ اوعى من سامع)[3] ويقول أيضا : (من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين)[4] وقد دعا لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما بقوله : (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)[5]، ولا شك ان الاختلاف في المسائل الفرعية وسع على الناس أمورهم، فرغبهم في الاستمرار في العبادات والمعاملات على الوجه الشرعي السليم دون الاحساس بنوع من الحرج والضيق، وهذا مقصد من مقاصد الشريعة وهدف من أهدافها، يقول الله تعالى : ﴿ **وما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾[6] فالمجتهد ان اجتهد

---

(١) أسباب اختلاف الفقهاء للدكتور عبد الله التركي ص ١٣ طبعة مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٩٢ هـ.

(٢) رواه البخاري انظر عمدة القارئ شرح البخاري للعيني الحنفي جـ ٢ ص ١٣٨.

(٣) رواه الترمذي انظر تحفة الاحوذي شرح الترمذي جـ ٧ ص ٤١٥.

(٤) رواه البخاري انظر عمدة القارئ شرح البخاري جـ ٢ ص ٤٨.

(٥) رواه البخاري انظر عمدة القارئ شرح البخاري جـ ٢ ص ٦٧.

(٦) سورة الحج الآية ٧٨.

فأصاب فله أجران وان اجتهد فأخطأ فله اجر وهو اجر اجتهاده[1] وما هذه البشرى من الرسول ﷺ الا دليل على مرونة الشريعة وسماحتها ويسرها، وهي ترغيب من يهاب الفتوى والقضاء من الدخول فيه، حتى لا يحصل التقصير في الجانب العلمي، وتبليغ الرسالة المحمدية التي وكلت الى العلماء لانهم ورثة الأنبياء.

من أجل هذا فلا ضير على العلماء ان اختلفوا فقد انتهى كل منهم الى ما قد سمع ووعى (ورحم الله امرأ انتهى الى ما قد سمع)[2].

كما ان الاختلاف في نظرنا لا يهوّن من أمر الشريعة والفقه شيئا بل هو من مزاياها، وهذا اختلاف لا يضير الشريعة كيف وظروف الناس تختلف، وعاداتهم تختلف، فلكل ظروفه، ولكل عاداته.

فأسباب اختلاف الفقهاء موضوع مهم في الحياة العلمية والحياة العملية على حد سواء لكل مسلم.

فأهميته في الحياة العلمية : من حيث انه يوقف المسلم على براعة ائمة الإسلام رضي الله عنهم في طرق استنباطهم للاحكام من ينبوعه الأول كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

وأهميته في الحياة العملية : من حيث أنه يجعل المسلم في سكينة وطمأنينة الى ائمة دينه الذين أسلمهم زمام امره في العبادات والمعاملات والاخلاق، وهذه السكينة انما تحصل له بعد ان يطلع على أسباب اختلافهم بقدر ما يتيسر، وانهم انما اختلفوا لابتغاء الحق والبحث عن الحقيقة بعد أصول أصلوها، وقواعد قعدوها، فاتفقوا ما وسعهم الاتفاق، واختلفوا عندما لم يكن لهم بد من ذلك، ولا جناح عليهم في هذا فهم طلاب حق، ورواد دليل، فما كان احدهم ليخالف عصبية أو انانية أو مكابرة، أو تفردا عن غيره، ليذكر أو يعرف وانما دعاهم اليه الدليل الذي بين يدي كل منهم.

---

(١) اخرجه مسلم، انظر جـ ١٢ / ١٣ وانظر جامع الأصول لابن الاثير جـ ٥٤٨/١٠.
(٢) هذا جزء من حديث نضر الله امرأً سمع مقالتي /وقد سبق تخريجه .

ان معرفة اسباب الاختلاف مدخل الى زاوية من زوايا الاجتهاد، فكل امر يستقل فيه البشر يظهر فيه الاختلاف وهذا ما سلمت منه الشريعة الإسلامية في أصولها العامة من عقائد وعبادات ومعاملات وما حدث من الاختلاف فهو انما يرجع الى المجتهدين واختلاف انظارهم وتطبيقهم النصوص على الوقائع.[1]

ونبحث اسباب الاختلاف في ثلاثة فروع :

الفرع الأول : الاختلاف حول مفهوم النص.
الفرع الثاني : الاختلاف حول سند النص.
الفرع الثالث : الاختلاف لظروف الزمان والمكان.

الفــرع الأول

الاختــلاف حــول مفهــوم النــص

قد يتفق العلماء في وصول الحديث اليهم أو ثبوته عندهم بحسب قواعدهم، ولكنهم مع ذلك يختلفون في فهم النص الثابت والاستنباط منه فيكون اختلافهم في الفهم سببا من أسباب الاختلاف ويعود ذلك في رأينا الى جانبين أساسيين :

الجانب الأول : يعود الى النص نفسه.
الجانب الثاني : يعود الى المجتهد وفهمه.

أما الجانب الأول : وهو ما يعود الى النص نفسه فانه من المعلوم والمشهور أن في اللغة العربية ألفاظا صريحة في دلالتها واخرى محتملة في ذلك فهناك الالفاظ المشتركة والمجملة وغيرها.

أ ـ فلفظة عين مثلا لفظة مشتركة في اللغة العربية وضعت لعدة معان ولا

---

(١) انظر في أسباب الاختلاف المؤلفات الآتية :
الانصاف في بيان اسباب الاختلاف لابن السيد البطليوسي ، رفع الملام عن الأئمة الاعلام لشيخ الإسلام ابن تيمية، الانصاف في بيان اسباب الاختلاف . لحجة الله الدهلوي .
أسباب اختلاف الفقهاء / الشيخ علي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء / الدكتور عبد الله التركي، دراسات في اختلاف الفقهاء للدكتور محمد فتحي البيانوني.

يمكن معرفة مرادها الا بمعرفة القرائن المحيطة بها.

فاذا اشتمل النص الشرعي على كلمة مشتركة كان لابد غالبا من الاختلاف في تعيين المراد من هذه الكلمة وذلك كما اختلفوا في كلمة « قرء » وهي كلمة مشتركة بين الطهر والحيض لانها من الاضداد وذلك كما ورد في قوله تعالى : ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء** ﴾ فالقروء الاطهار عند بعض العلماء والقروء الحيض عند البعض الآخر لهذا كان منشأ الخلاف بين العلماء فأهل الكوفة اخذوا بقول عمر وعلي وابن مسعود وابي موسى ومجاهد وغيرهم انها الحيض وأهل الحجاز أخذوا بقول عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت والزهري والشافعي وغيرهم من أنها الأطهار.[1]

ب ـ وكما ورد الاشتراك في اللفظ ورد الاشتراك في الأسلوب والتركيب ومن ذلك ما ورد من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه « زكاة الجنين زكاة أمه »[2] فان العلماء اختلفوا في اعراب كلمة زكاة الثانية فمن قال انها بالرفع قال هي خبر عن المبتدأ فيكتفي بتزكية الجنين بتزكية أمه، ومن قال بالنصب قال زكي الجنين وقال ان زكاة الجنين تشبه زكاة أمه[3].

ومن ذلك حديث صفوان بن أمية في العارية والذي جاء فيه : قال : (بل عارية مضمونة) فمن فهم من هذا التركيب ان وصف العارية بالضمان وصف ملازم للعارية استنتج من ذلك ان العارية على المستعير مطلقا مضمونة، ومن فهم من هذا اللفظ أنه وصف مقيد لها وليس بلازم استنتج من ذلك عدم ضمان العارية الا بالاشتراط.[4]

أما الجانب الثاني : وهو ما يعود الى المجتهد نفسه والى طبيعة فهمه فهو شيء طبيعي لاختلاف العقول والافهام واغلب الاجتهادات الفقهية من هذا

---

(١) للتوسع انظر الانصاف في أسباب الاختلاف لابن السيد البطليوسي ص ٢٧ وما بعدها.
(٢) اخرجه الامام أحمد : وانظر البيان والتعريف في بيان أسباب ورود الحديث الشريف ص ٣٣٧ جـ ٢.
(٣) النهاية في غريب الحديث لابن الاثير جـ ٢/٢٦٤.
(٤) سبل السلام للامام الصنعاني ٨٨/٣ طبع جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية.

القبيل كاجتهاد الصحابة في الصلاة في بني قريظة، واجتهاد عمار بن ياسر في التيمم.

وهكذا اقتضت حكمة الله ان يكون كثير من النصوص في القرآن والسنة محتملة لاكثر من معنى واحد، وأن يجعلهم متفاوتين في عقولهم ومداركهم، ليكمل الكون ويبرز التفاضل والتمايز بالعلم والعقل والأدراك.

ففي النصوص الشرعية الظنية توسعة على الناس في تعدد الآراء والافهام من جهة، وافساح المجال أمام العقول لتعمل وتستنبط الاحكام من جهة أخرى.

ولذلك من العلماء من يحمل النص على الوجوب، ومنهم من يحمله على الندب وذلك بحسب الملابسات والظروف التي يراها حوله هذا من جهة، وبحسب ادراكه هو وفهمه لما أمامه من النص، من جهة أخرى وبحسب خلفيته الشرعية وتمكنه من ملكة الاجتهاد ومعرفته باقوال العلماء من جهة ثالثة.

الفـــرع الثـــاني
الاختـــلاف حـــول سنـــد النص

وهذا خاص بالحديث النبوي لان القرآن لاشك في ثبوت نصه ووصوله كاملا، ولمعرفة النص النبوي ووصوله اختلف العلماء على النحو التالي :

أ ـ منهم من وصل اليه النص ولم يأخذ به لان سنده ضعيف فيتركه ويبحث عن دليل آخر أقوى منه، ولهذا نجده لا يقول بما قال به امام آخر استدل بهذا النص نفسه وامثلة هذا كثيرة ان لم نقل ان اغلب اسباب الاختلاف من هذا القبيل وهو ضعف وصول الاحاديث لضعف سندها الى الأئمة أنفسهم وليس لضعف في نص الحديث نفسه فقد يكون في الحديث مستور الحال[1]

---

(١) انظر تعريفاته وشروحها في رسالة الامام ابن حجر العسقلاني : نخبة الفكر وشرحها ص ١٥٥، وانظر كتاب الدكتور نور الدين عتر : معجم المصطلحات الحديثية ص١٣، انظر كتاب الدكتور نور الدين عتر أيضا ـ منهج النقد في علوم الحديث ص ٨٢.

فمنهم من اعتبره عدلا وأخذ بالحديث وافترض ان الاصل في المسلم العدالة كالامام ابي حنيفة ولهذا يتجه الفقه الحنفي الى الأخذ بالحديث والحالة هذه، فقد جاء في أصول الفقه للامام السرخسي الحنفي ما يلي : « اما المستور فقد نص محمد (أي ابن الحسن) انه بمنزلة العدل في رواية الاخبار ولثبوت العدالة ظاهر بالحديث المروي عن رسول الله ﷺ « المسلمون عدول بعضهم على بعض »[1] ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور حينما يثبت مع الشهادات اذا لم يطعن الخصم[2]، ومنهم من لم يعتبر عدالته ولم يحتج بروايته احتياطا ومنهم الامام محمد بن الحسن فانه « نص في كتابه الاستحسان على أن خبره كخبر الفاسق واختار هذا الامام السرخسي من الحنفية ايضا حيث قال ولكن ما ذكره محمد في الاستحسان اصح في زماننا لان الفسوق غالب ما لم تتبين عدالته كما لم تعتمد شهادته في القضاء قبل أن تظهر عدالته »[3].

فمن هذه القاعدة فى المستور الحال يتبين لنا أنه من الممكن ان يقوى حديث على الاحتجاج به عند الامام أبي حنيفة ولو كان سنده مستور الحال ، في الوقت الذي يضعف فيه هذا الحديث عن الاحتجاج به عند غيره من العلماء[4] بسبب هذا الراوي المجهول ولا يخفى ما يترتب على ذلك الحديث من الخلاف بين العلماء في الحكم والاستنباط.

ومن قبيل ذلك أيضا الحديث المرسل[5] وهو الذي لم يذكر فيه الصحابي في السند بل رفعه التابعي الى رسول الله ﷺ مباشرة « فقد اختلف العلماء في الأخذ به فمن أخذ به الامام الشافعي ولكنه اشترط شروطا ليس هذا محل ذكرها[6]

---

(١) وتكملة الحديث الا محدود في فرية أو ردة، قال ابن الديبع أو رده ابن أبي شيبه : عن عمر الى أن قال المسلمون عدول بعضهم على بعض انظر ص ١٥٠ من كتاب تمييز الطيب من الخبيث. أخرجه الدار قطني في حديث طويل.

(٢) أصول الفقه للسرخسي ص ١/٢٧.

(٣) أصول الفقه للسرخسي ص ١/٢٧.

(٤) أصول الفقه للسرخسي ص ١/٢٧ مصدر سابق وانظر دراسات في اختلاف الفقهاء للبيانوني ص ٤٢.

(٥) للاستزادة من تعريف الحديث المرسل راجع كتب علوم الحديث بصفة عامة ومن أهمها مقدمة كتاب المراسيل لابي حاتم البستي ص ١٨ وعلوم الحديث لابن الصلاح ص ٤٩.

(٦) راجع الرسالة للامام الشافعي رضي الله عنه ص ٤٦١/٤٦٢ وعلوم الحديث لابن الصلاح ص ٤٩.

وأما الحنفية قالوا « أما مراسيل القرن الثاني والثالث فهي حجة عند علمائنا »[1].

ب ـ من العلماء من لا يعلم هذا الحديث اطلاقا أي لم يصل اليه فكيف نحمل العلماء القول بمسألة لم يصل اليهم بها حديث والنص هو المرجع الأول للمجتهدين وعليه مدار الاجتهاد والاستنباط وقد كان بعض الصحابة رضي الله عنهم خفيت عليهم بعض النصوص كما حدث في قضية الاستئذان التي لم يعلم بها عمر وذلك حين استأذن عليه أبو سعيد الخدري والقصة معروفة وكذلك ابن عمر رضي الله عنه في قصة ربا الفضل[2] فقد قال به مدة ثم رجع عنه لما علم بالحديث فقد أورد الشوكاني في نيل الاوطار في قضية ربا الفضل ما يلي « روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه يجوز ربا الفضل ثم رجع عن ذلك وكذلك روى عن ابن عباس رضي الله عنهما واختلف في رجوعه ولكن روى الحاكم انه رجع عن ذلك لما ذكر له حديث أبي سعيد واستغفر الله وكان ينهى عنه أشد النهي وقد روى الحازمي أيضا رجوع ابن عباس واستغفاره عندما سمع ان عمر بن الخطاب وابنه عبد الله يحدثان عن رسول الله ﷺ بما يدل على تحريم ربا الفضل فقال حفظتما عن رسول الله ﷺ ما لم أحفظ، وروى أيضا أنه قال كان ذلك ـ أي القول بربا الفضل ـ برأيي وهذا أبو سعيد الخدري يحدثنا عن رسول الله ﷺ فتركت رأيي الى حديث رسول الله ﷺ »[3] وهكذا سار العلماء على طريقة الصحابة اذا وصل اليهم الحديث وكان حديثا ثابتا اخذوا به ولهذا قال الامام الشافعي « اذا صح الحديث فهو مذهبي » وكان يقول للامام احمد اذا صح عندكم الحديث فاعلمونا به فانتم رواة الحديث ».

٣ ـ وقد يصل الحديث للامام المجتهد وبسند قوي أيضا ولكن هناك نصوص اخرى تعارضه اما في منزلته أو أقوى منه، فيميل المجتهد والحالة هذه

---

(١) أصول الفقه للسرخسي ص ٣٧/أ.

(٢) ربا الفضل : هو بيع جنس بجنس مع التفاضل كبيع الدرهم بدرهم نقدا، قال.. ابن القيم : لا يفعل هذا الا للتفاوت بين النوعين اما في الجودة واما في السلة واما في النقل والخفية فيتربصون بالربح المعجل فيها إلى الربح المؤخر فيصل إلى ربا النسيئة وهو الربا الجلي فإنه يكون سداً للذريعة (أعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٥٥) .

(٣) نيل الأوطار للشوكاني جـ ٥ ص ٢١٧/٢١٦ مصدر سابق وانظر دراسات في اختلاف الفقهاء للدكتور محمد البيبانوني ص ٤٢ وما بعدها.

الى الترجيح بين الروايات[1] اذا كانت النصوص متساوية عنده، أو الى التفضيل اذا كان بعضها أقوى من بعض اذا لم يجد في سند الحديثين ما يوجب الطعن ويسأل علماء الحديث عنه ـ كما قدمنا ـ لانهم اعلم به من ناحية السند وعندما يقول الشافعي اذا صح الحديث فهو مذهبي، فهو يعني هذه الكلمة اذ كلمة صح كافية في الرد على الاحتمال الذي يرد من بعض المخطئين الذين قد يفهمون فهما خاطئا حين لم يفرقوا بين وصول النص للمجتهد وبين عدم وصوله وبين وصوله وعدم ثبوته لديه اذ من المقطوع به ان لكل امام قواعده وضوابطه لاصول مذهبه اعتمدها في الاستنباط سواء وافق غيره من المجتهدين أو خالفهم، اذ ما من امام الا وقد ثبت عنه القول بمسائل خالف فيها احاديث صحت عند غيره ولم تصح عنده، أو عمل بأحاديث صحت عنده ولم تصح عند غيره وفي ذلك كله يقول شيخ الإسلام ابن تيمية « وفي كثير من الاحاديث يجوز ان يكون للعالم حجة في ترك العمل بالحديث لم نطلع عليها، والعالم قد يبدي حجته وقد لا يبديها، واذا أبداها فقد تبلغنا وقد لا تبلغنا، واذا بلغتنا فقد ندرك موضع احتجاجه وقد لا ندركه سواء كانت الحجة صوابا في نفس الأمر أو لا »[2].

ومن أمثلة ذلك حديث العينة[3] المشهور، فقد ذهب الامام الشافعي رضي الله عنه الى عدم ثبوته ولم يحتج به لضعف طرقه عنده وبنى على ذلك قوله بجواز بيع العينة وخالفه في ذلك الجمهور واعتبروا أحاديث النهي عن بيع العينة مع

(١) من وسائل الترجيح : القول بان الحديث منسوخ بحديث آخر متأخر عنه، أو القول بان سند الحديث ضعيف ومعارض بسند أقوى منه، أو القول بان الحديثين يمكن الجمع بينهما وهكذا، انظر كتب أصول الفقه في أبواب الترجيح فهو موضوع مهم جدا.

(٢) رسالة رفع الملام عن الائمة الاعلام ص ٢٨ وما بعدها.

(٣) حديث النبي عن بيع العينة روى بطرق عديدة منها رواية ابي داود عن ابن عمر رضي الله عنه قال : سمعت الرسول ﷺ يقول : اذا تبايعتم بالعينة واخذتم اذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا الى دينكم « سنن أبي داود ٣/٣٤٠ طبعة الشام سنة ١٣٧١ هـ) والعينة بكسر العين السلف وهو أن يبيع شيئا من غيره بثمن مؤجل ويسلم الى المشتري ثم يشتريه قبل قبض الثمن بثمن أقل مما باع به وينقصه الثمن) وانظر في تخريجه نيل الأوطار جـ ٥ ص ٢٣٣ وانظر لاستكمال البحث اعلام الموقعين لابن القيم جـ ٣ ص ٣٢٣/٣٢٤.

ضعفها يقوي بعضها بعضا تصلح أن تكون حجة في تحريمها[1].

ومعلوم قطعا ان العلماء لا يردون الحديث ابدا الا لسبب لديهم كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية وكما يقول ابن عبد البر ايضا « ليس لاحد من علماء الأمة ان يثبت حديثا عن النبي ﷺ ثم يرده دون ادعاء نسخ عليه باثر[2] مثله أو باجماع، أو بعمل أصله الانقياد اليه أو طعن في سنده، ولو فعل ذلك سقطت عدالته فضلا عن أن يتخذ اماما ولزمه اثم الفسق »[3].

وما دمنا بصدد الحديث حول النص وسنده فاننا نثير مسألة نرى أنها على جانب من الأهمية الا وهي مسألة خدمة السنة النبوية فاننا نقول وبقدر كبير من الاعجاب السنة النبوية خدمت ولله الحمد خدمات جليلة ولاتزال بحاجة الى جهد طويل متصل ولا أريد أن اخص خدمات علماء الحديث فهذا أمر معروف لدى الباحثين ولكن اريد أن أثير نقطتين في منتهى الأهمية :

النقطـة الأولى :

مازال الامر يختلط في مجال المعاملات بين ما قاله الرسول ﷺ اجتهادا وبين ما قاله رأيا وارشادا وبين ماقاله تشريعا ملزما وهو الكثير وهل هو تشريع خاص لظروف معينة أو تشريع عام لجميع الازمنة وهذا التساؤل يحتاج الى اجابة العلماء المتخصصين في هذه المجالات وذلك للحديث : من كان له ارض فليزرعها أو ليمنحها اخاه ولا يكريها، فهذا نرى انه تشريع خاص بوقته وظروفه، وحديث : « من ترك ضياعا فالى وعلى : فهذا نرى أنه تشريع عام لكل العصور والأزمنة، وحديث : تأبير النخل معلوم انه قالـه اجتهادا منه في الأمور العادية

---

(١) الاثر : هو الحديث وقد استعمله ابن عبد البر رحمه الله بهذا المعنى والا فالاثر عند بعض المحدثين مخصوص بقول الصحابي ومن بعده من التابعين حتى يتميز الحديث وذلك من ناحية الصناعة الحديثية فقط انظر في ذلك علوم الحديث لابن الصلاح ص ٤٩.

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر جـ ٢ ص ٣٣.

(٣) دراسات في اختلاف الفقهاء مصدر سابق للدكتور محمد البيانوني ص ٤٤ ونيل الاوطار للشوكاني جـ ٥ ص ٢٣٣ وما بعدها.

بدليل قوله بعد ذلك : انتم اعلم بأمور دنياكم[1]. فانني أرى ان تعاد فهرسة الحديث النبوي على هذا النحو ويستوي في ذلك علماء الحديث والفقه في آن واحد فعلماء الحديث لمعرفة سند الحديث من ضعف وقوة، والفقهاء لمعرفة دراية الحديث وفقهه. « وان كنت ادرك انها مسألة غير يسيرة تحتاج الى جهد مستمر فان تشكيل مجامع لهذا العمل الجليل يتفرغون لفرز الاحاديث التي قالها الرسول اجتهادا خاصا، والتي قالها تشريعا عاما، والتي قالها تشريعا خاصا، وهكذا جميع ما يتصل بهذه الاحاديث وكلها في مجال المعاملات والامور العادية وتجعل على الابواب الفقهية المعروفة مع بيان درجة الحديث من حيث الرواية والاعتماد عليه في الاستدلال[2].

النقطة الثانية :

وهي نقطة لا تقل أهمية عن النقطة الأولى ان الامام البخاري رحمه الله والامام مسلم لم يرويا الصحيح كله في كتابيهما بل قالا ذلك وبينوا للناس ان ما في كتابيهما جزء من الصحيح ولهذا استدرك الحاكم وغيره بعد ذلك على الصحيحين اكمالا لها ومحاولة منه لاستيعاب الصحيح كله ولا نريد أن يعتقد البعض ان المستدركات في الحديث الغرض منه تصحيح حديث في الأصل ـ كالبخاري ـ أو تضعيفه ـ فليس غرض الحاكم وغيره من المستدركين هذا وانما كان هدفهم انهم جمعوا شروط البخاري وشروط مسلم فذهبوا الى السنة ورووا بطرقهم ما جاء على شرط الامامين الجليلين وسموها بالمستدركات على هذا النحو.[3]

ومع هذه الأعمال الجليلة من الأئمة المستدركين على كتابي الصحيحين

---

(١) ممن تكلم على هذه النقطة الامام القرافي في كتابه : الاحكام في تمييز الفرق بين تصرفات القاضي والامام فقد بحث الفرق بين قول الرسول تشريعا وبين قوله عادة وأتى بأمثلة كثيرا فارجع اليه وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق شيخنا عبد الفتاح أبوغده وقد بحث هذه المسألة في السؤال الخامس والعشرين من ص ٨٤ الى ص ١٠٩. وراجع كتاب الفروق للقرافي أيضا جـ ١ ص ٢٠٧.

(٢) اعتمدنا في اثارة هاتين النقطتين الهامتين مع الاختلاف في العرض على مقال استاذنا الدكتور محمد شوقي الفنجري في مجلة العربي الكويتية في عددها الصادر في اكتوبر سنة ١٩٧٦ وكذلك مقاله التعقيبي الآخر المنشور في مجلة رابطة العام الاسلامي نشر سنة ١٣٩٦ والتي تصدر بمكة المكرمة.

(٣) نفسه مصدر سابق.

فانه يبقى الكثير من الاحاديث الصحيحة الموزعة في كتب السنة ومعاجمها.

ودعوتنا الان الى جمع الاحاديث الصحيحة وتبويبها في مجال المعاملات وغيرها مستقلة عن غيرها من الاحاديث الأخرى وانا لنشيد بما يعمله كثير من المحدثين في هذا العصر[1] ولكن الامر يحتاج الى جهود اكثر وعناية وذلك بالعهد الى مجلس علمي للحديث النبوي بتولي هذه المهمة الجليلة ومحاولة جمع كتب السنة كلها في صعيد واحد المطبوع منها والمخطوط ووضع معجم متكامل للصحيح من السنة النبوية ويليه بعد ذلك الاحاديث الضعيفة على مختلف درجتها في الضعف كما أن الصحيح أيضا يحتاج إلى ايضاح أكثر وبيان حسب شروط علماء الحديث ومنهجهم في الصحيح.[2]

فان وصلنا ـ وسنصل ان شاء الله ـ الى هذا المطلب فسنجد ان جانبا كبيرا من الاختلاف حول سند النص قد زال ولم يعد الباحث في العصر الحاضر يضيع وقته أو جلّ وقته في البحث عن درجة الحديث بين معاجم الحديث وكثيرا ما يخفق بحثه فيذهب وقته سدى.

فاذا كانت الفهرسة بهذه الأهمية اذ هي تختصر الطريق للباحثين وتنير لهم معالم جديدة للكتابة الصحيحة المبنية على نور وهدى النبوة الصحيحة التي سلمت من الاحاديث الضعيفة حقق الله لذلك واعان المسلمين على القيام بخدمة السنة.

الفــرع الثـالث

الاختلاف بسبب تغيير الزمان والمكان

« يقول الامام علي بن أبي طالب، عندما ولى الخلافة وكان الجو الإسلامي مشحونا بالفتن قال لا تطالبوني بان احكم بينكم او ان يكون عهدي مثل عهد عمر أين الأمة الذين يحكمهم عمر ». فمن أهم أسباب اختلاف الفقهاء هو اختلاف الأزمنة والأمكنة، فكثيرا ما نرى الفقهاء في عصر من العصور يقررون احكاما لبعض المسائل يخالفون فيها من سبقهم، بل اننا نرى ان الفقهاء في بلد يقررون حكما في مسألة يخالفون فيها فقهاء البلدان الأخرى وذلك في عصر واحد.

(١) ، (٢) نفسه مصدر سابق.

وعند التأمل في هذا الخلاف نرى انه ليس خلافا جوهريا يقوم على أساس الخلاف في حجية الدليل الذي يستند اليه الحكم، بل انه يرجع الى تغيير الظروف والملابسات وذلك كالخلاف الواقع بين الصحابة حول بعض المسائل كما حدث في قضية تغير ذمم الناس وعاداتهم والتي اعتمد عليها الصحابة في تضمين الصناع : الاجراء المشتركون : حين رأوا خفة ذمة هؤلاء فقد الزموهم بالضمان للناس والا فالاصل الامانة ولا ضمان على مؤتمن ولكن للتساهل وعدم الاهتمام بحقوق المسلمين الزموهم خلافا للحكم الأول ولم يقبلوا لهم قولا أو ادعاء في هذا وهذه مصلحة مرسلة تحفظ الأموال من الضياع والتلاعب.

وكذلك ما عمله أمير المؤمنين عثمان بن عفان في مسألة « اللقطة » ضالة الابل، فقد بين الحديث النبوي انها لا تلتقط للسبب الوارد في الحديث نفسه وهو حماية نفسها حتى يجدها صاحبها اما وقد تغيرت ذمة الناس وأصبحت اليد خفيفة اذ وجد من يتجرأ على اخذها والسكوت عليها دون تعريف بها واعتبارها ملكا له وقد لاحظ عثمان ذلك فأمر بأخذ اللقطة وتولي بيت المال لها وحفظها حتى يجدها صاحبها.[١]

ومن ذلك أيضا منع عمر تمر الصدقة على أهل الصفة لتغير الظروف التي كانت على عهد رسول الله ﷺ حيث ليس هناك عمل لهم أما وقد وجد في زمن عمر بن الخطاب فلا يستحقون الصدقة بل عليهم العمل.

ومثال آخر نعرفه أيضا في عهد الصحابة وهو موقف عمر من سهم المؤلفة قلوبهم حين جاءوا يطلبونه قال لهم : إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم[٢] . فعمر رأى أن سهم المؤلفة قلوبهم قد أوجبه الله للحاجة في أي وقت فإن رأى المسلمون أنهم بحاجة لغيرهم في أي مكان فليدفع سهم المؤلفة قلوبهم اما اذا لم يكن هناك حاجة لهم كما حصل في عهد عمر بن الخطاب فلا يصرف لهم هذا السهم ويصرف في مصارفه السبعة الأخرى وهو أنفع وأجدى للمسلمين، وليس معنى هذا ابطال فريضة من الله جل وعلا بل ان الأمر يدور مع سببه وجودا

---

(١) انظر دراستنا عن اللقطة (ضالة الابل) من الرسالة .

(٢) انظر في فقه المسألة بالتفصيل فتح القدير للكمال ابن الهمام الحنفي ٢/١٥، وكتاب الاموال لابي عبيد ص ٦٠٧، وكتاب تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى / ٦٤.

وعدما حتى اذا تجددت للمسلمين حاجة الى التأليف مرة أخرى قام السبب ووجب صرف السهم الى المؤلفة قلوبهم على حسب ما يرى الامام من المصلحة.

يقول القرافي : كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد بتغير الحكم فيه عند تغير العادة الى ما تقتضيه المصلحة والعادة المتجددة، وليس هذا تجديدا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه اهلية الاجتهاد بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء واجمعوا عليها فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد، ألا ترى انهم اجمعوا على أن المعاملات اذا اطلق فيها الثمن يحمل على غالب النقود فاذا كانت العادة نقدا معينا حملنا الاطلاق عليه، فاذا انتقلت العادة الى غيره عينا ما انتقلت العادة اليه والغينا الاول لانتقال العادة عنه.. بل لا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد الى بلد آخر عوائدهم على خلاف العادة للبلد الذي كنا فيه افتيناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه، وكذلك اذا قدم علينا احد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه لم نفته الا بعادة بلده دون عادة بلدنا.[1]

وهذا الامام الشافعي رحمه الله كتب الفقه في العراق حسب ظروف العراق وعاداته وطبيعته وحين انتقل الى مصر اعاد النظر في بعض المسائل وكتب زيادة على ذلك الفقه حسب ظروف مصر وعاداته وسمى الأول بالرأي القديم وسمى الاخير وهو الفقه المصري بالرأي الجديد، وهذا شأن العلماء في كل وقت.

ومن المسلّم به ان النصوص التي تدل على احكام معللة بعلة منصوصة وجاء زمن لم توجد فيه العلة او الاحكام الشرعية الاجتهادية التي اخذت من الادلة الظنية سواء في ثبوتها كالاحاديث التي رويت آحادا وكالقياس فانه ظني في حجيته، أو كانت ظنية في دلالاتها كبعض آيات الاحكام او التي بنيت على العرف فانه يمكن ان تتغير بتغير الازمنة والامكنة لان الشريعة تقوم على الحكم ومصالح العباد في معايشهم وعباداتهم كما يقول ابن قيم الجوزية : رحمه الله

---

(١) الاحكام للقرافي ص ٢٣٤ تحقيق أبو غده.

« فان الشريعة الاسلامية مبناها واساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور، وعن الرحمة الى ضدها، وعن المصلحة الى المفسدة، وعن الحكمة الى العبث، فليست من الشريعة، وان ادخلت فيها بالتأويل فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسول الله ﷺ وهي نوره الذي أبصر به المبصرون[١].

وقد أطال ابن القيم رحمه الله في هذا الموضوع وأتى بأمثلة وحللها تحليلا فقهيا، طويلا ومن أبرز الأمثلة التي عرضها رحمه الله قضية قطع الايدي في الغزو فالحديث جاء في النهي عن قطع الايدي في الغزو[٢] وحكمة ذلك معروفة حتى لا يترتب عليه لحوق صاحبه الى المشركين حمية أو غضباً وهذه مفسدة وضرر أكثر من ترك قطع اليد والا فالأصل انه يجب ان تقطع اليد اذا سرقت للآية الكريمة وقال ابن القيم نقلا عن ابن قدامه ان ترك قطع الايدي في الغزو اجماع الصحابة، ونشير الى ان القطع لا يسقط بل انه يترك حالة الحرب اما اذا اوضعت الحرب اوزارها فالامام عليه ان يحضر السارق وينظر استكمال نصاب السرقة ولا يقال او يظن اسقاط الحد وابطاله.

نعم فقد يقال ان عمر بن الخطاب أسقط الحد أيام المجاعة ـ عام الرمادة[٣] فالواقع ان عمر رضي الله عنه لم يسقط الحد بمعنى الغائه ولكن كل ما في الأمر انه درءا للشبهة ولعدم استكمال شروط السرقة اذ ان المجاعة شبهة تدرأ الحد فلم يسرق الا لاضطراره لاحياء نفسه وعدم الالقاء بها للتهلكة فهي نهاية الاضطرار والحاجة وهو أمر يدرأ الشبهة وقد فسر احمد حديث عمر على ما أوضحناه حيث قال السعدي سألت احمد بن حنبل عن هذا الحديث ـ اي

---

(١) اعلام الموقعين جـ ٣ ص ٦.

(٢) رواه أبو داود ٤/٢٠٠ عن بسر بن ارطأة بلفظ لا تقطع الايدي في السفر، وانظر تحقيق فقه المسألة الخراج لابي يوسف ص ١٧٨ والموطأ للامام مالك ٢/١٢٤.

(٣) هو العام الذي حصلت في المجاعة وهو سنة ١٧ من الهجرة وقد اصاب الناس قحط شديد في الجزيرة العربية ، انظر كتابتنا عن هذا العام في الباب الثاني عند حديثنا عن عمر بن الخطاب .

حديث عمر – لا تقطع اليد في عزق ولا عام سنة[1]. فقلت لأحمد تقول به ؟ قال أي لعمري قلت ان سرق في مجاعة لا تقطعه فقال لا اذا حملته الحاجة على ذلك والناس في مجاعة شديدة، قال السعدي وعلى نحو هذا قضية عمر في غلمان حاطب بن أبي بلتعة حين سرقوا ناقة رجل من مزينة فاتى بهم الى عمر فاقروا بالسرقة فارسل الى عبد الرحمن بن حاطب فجاء فقال له : ان غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة واقروا على انفسهم فقال عمر يا كثير بن الصلت اذهب فاقطع ايديهم، فلما ولى بهم ردهم عمر ثم قال : أما والله لولا اني اعلم انكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له لقطعت ايديهم، وايم الله اذ لم افعل لأغرمنـك غرامة توجعك ثم قال يا مزنى بكم اريدت منك ناقتك قال باربعمائة قال عمر اذهب فاعطه ثمانمائة.[2]

والامثلة التي يوردها ابن القيم او غيره رحمهم الله تدل على ان الحكم يتغير بتغير الظروف والاحوال ولهذا اجتهد ابن القيم في المخرج من صدقة الفطر والتي حددها الحديث النبوي (بانها صاع من تمر أو صاع من شعير أو صاع من زبيب أو صاع من اقط[3]. اجتهد بأن قال هذه كانت غالب اقواتهم بالمدينة فأما أهل بلد أو محلة قوتهم غير ذلك فانما عليهم صاع من قوتهم، كمن قوتهم الذرة، أو الرز او التين، أو غير ذلك من الحبوب، فان كان قوتهم من غير الحبوب كاللبن واللحم والسمك اخرجوا فطرتهم من قوتهم كائنا ما كان وهذا قول جمهور العلماء وهو الصواب الذي لا يقال بغيره اذ المقصود سد خلة المساكين يوم العيد ومواساتهم من جنس ما يقتاتونه)، ويقول في موضع آخر : وانما نص على الأنواع المخرجة لان القوم لم يكونوا لقيا دون اتخاذ الاطعمة يوم العيد بل كان قوتهم يوم العيد كقوتهم سائر السنة ولهذا لما كان قوتهم يوم عيد النحر من لحوم الاضاحي امروا أن يطعموا منها القانع والمعتر[4].

---

(١) تخريج حديث ورد في الترمذي عن رافع بن خديج (لا تقطع في ثمر ولا أكثر) انظر عرضة الاحوذي بشرح الترمذي جـ ٦ ص ٢٣٠. رواه البخاري عن عبد الله بن عمر انظر جواهر البخاري ص ١٧١.

(٢) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ١١.

(٣) رواه البخاري عن عبد الله بن عمر انظر جواهر البخاري ص ١٧١ مصدر سابق.

(٤) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ١٢ مصدر سابق.

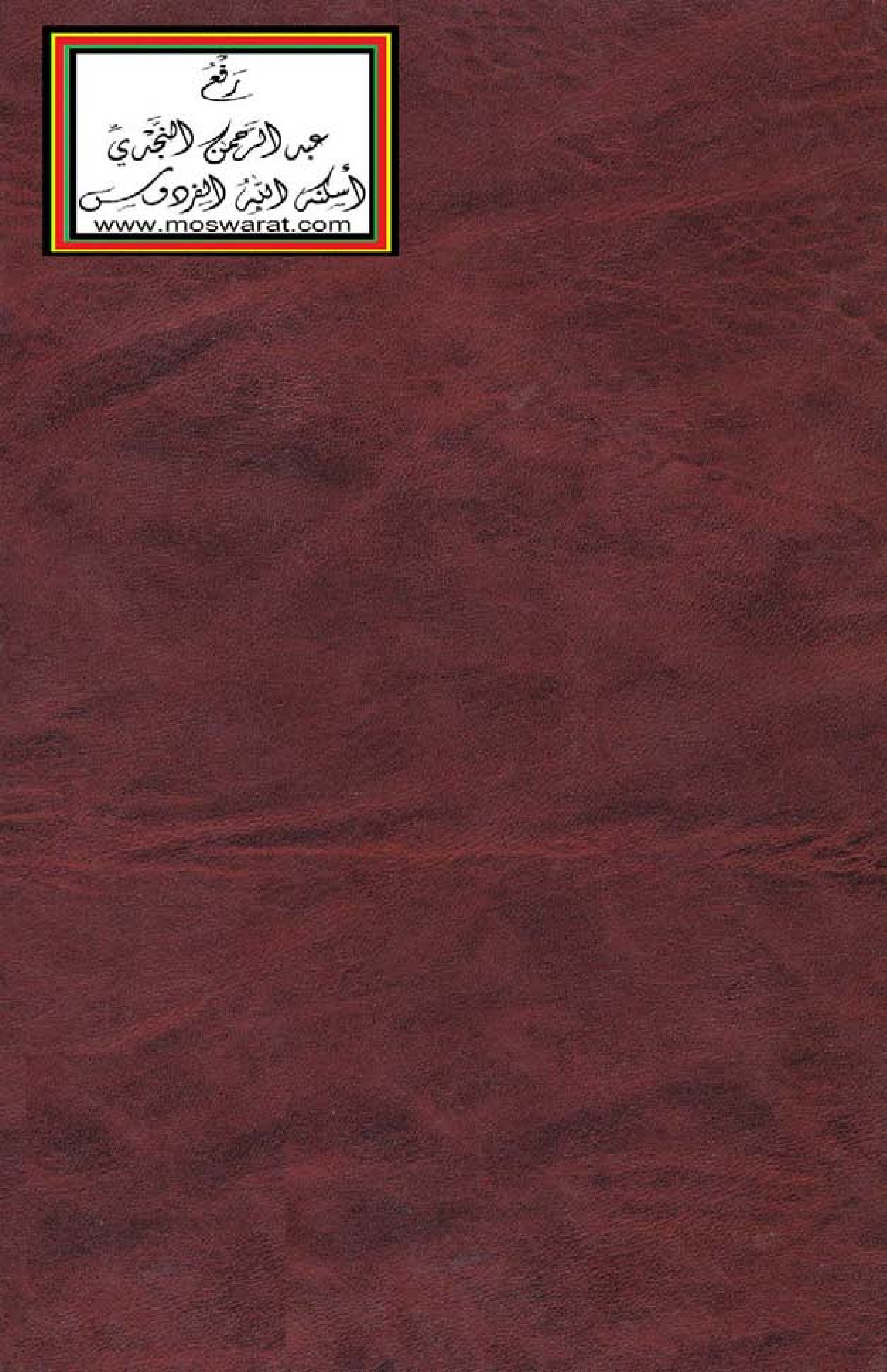
ونختم هذا البحث بالاشارة الى ان الاختلاف هو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد وهذا ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول : واما اختلاف التضاد فهو القولان المتنافيان اما في الأصول واما في الفروع عند الجمهور الذين يقولون المصيب واحد، والا فمن قال ان كل مجتهد مصيب، مفنده هو من باب اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد... ومن جعل الله له نورا وهداية، اي من هذا ما يتبين له به منفعة الكتاب والسنة من النهي عن الاختلاف، وان كانت القلوب الصحيحة تنكر هذا ابتداء لكن نور على نور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور، وهذا القسم الذي سميناه اختلاف التنوع كل واحد من المختلفين مصيب فيه بلا تردد لكن الذم واقع على من بغى على الآخر فيه وقد دل القرآن على حمد كل واحدة من الطائفتين في مثل هذا، اذا لم يحصل من احداهما بغي كما في قوله تعالى : ﴿ **ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله** ﴾[1] وقد كان الصحابة في حصار بني النضير اختلفوا في قطع الاشجار والنخيل فقطع قوم وترك آخرون..[2] وكما في اقرار الصحابة يوم بني قريظة في صلاة العصر حيث نادى منادي النبي ﷺ لا يصلين احد العصر الا في بني قريظة (فمن الصحابة من صلى العصر في وقتها ومنهم من اخرها حتى وصل الى بني قريظة[3] وكذلك يفسر هذا كله حديث : اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فأخطأ فله أجر.

(١) سورة الحشر الآية ٣.

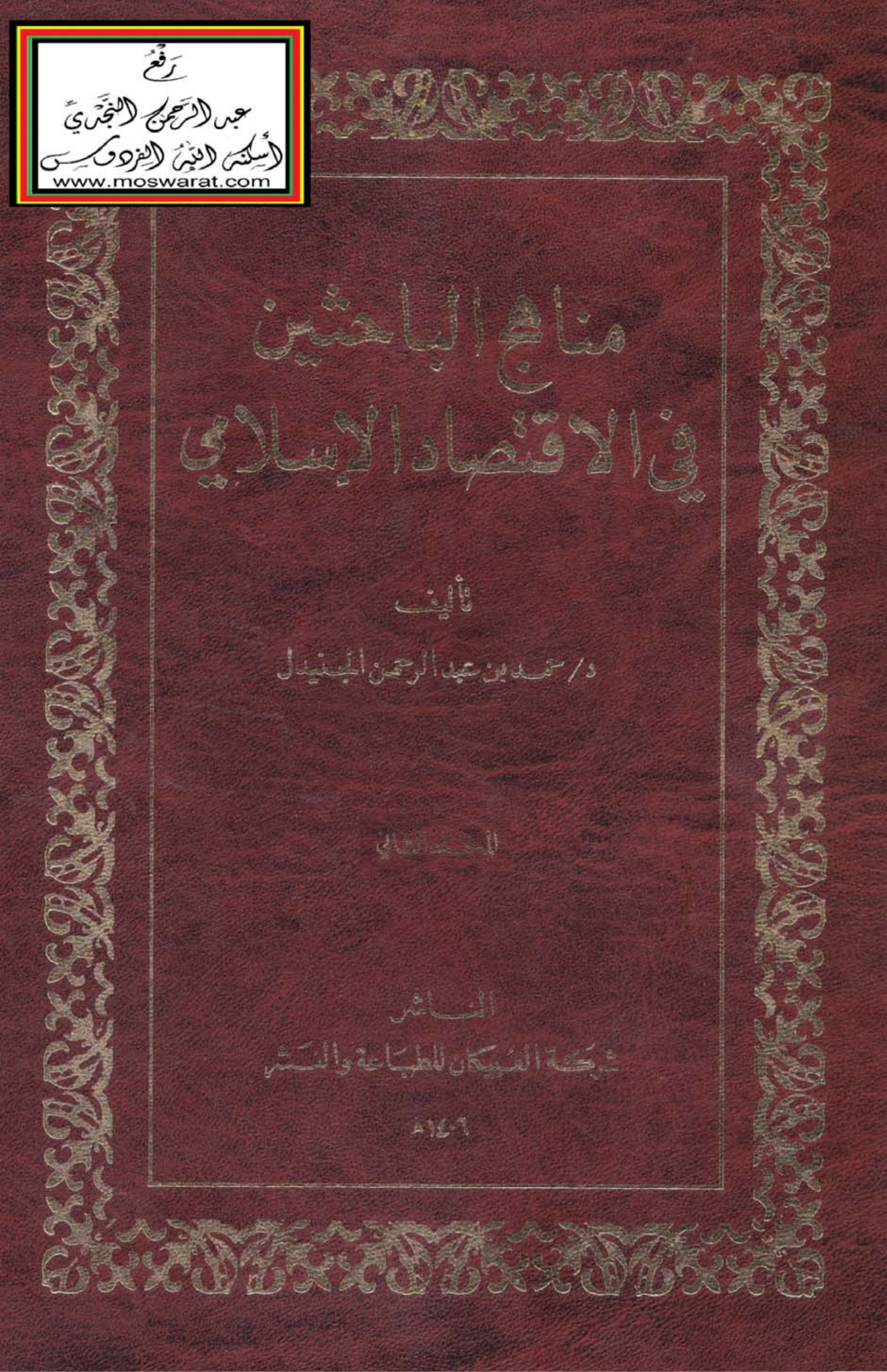
(٢) ، (٣) اقتضاء الصراط المستقيم بمخالفة أصحاب الجحيم ص ٣٧ وما بعدها تحقيق محمد حامد الفقي الطبعة الثانية مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٦٩ هـ .

طبع بشركة العبيكان للطباعة والنشر ـ الهاتف : ٤٩٨٣٣٩٢ ـ الرياض


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com
مناهج الباحثين
في الاقتصاد الإسلامي
تأليف
د/ حمد بن عبد الرحمن الجنيدل
المجلد الثاني
الناشر
شركة العبيكان للطباعة والنشر
١٤٠٦هـ


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي

تأليف

د/ حمد بن عبد الرحمن الجنيدل

المجلد الثاني

الناشر
شركة العبيكان للطباعة والنشر
١٤٠٦ هـ

البـــاب الثـــاني

مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي
« دراســة تطبيقيــة »

الفصـل الأول : مناهج الباحثين في عصر الاجتهاد

المطلب الأول : ما قبل التدوين

المبحث الأول : عصر الصحابــة

الفرع الأول : عمـر بـن الخطـاب

الفرع الثاني : علي بن أبي طالب

المبحث الثاني : عصــر التابعــين

الفرع الأول : عمر بن عبد العزيز

الفرع الثاني : أبــو حنيفــة

المطلب الثاني : ما بعــد التدويــن

المبحث الأول : جمهــور الفقهــاء

الفرع الأول : أبــو يــوسف

الفرع الثاني : أبــو عبيــد

المبحث الثاني : على خــلاف الجمهــور

الفرع الأول : الظاهرية « ابن حـزم »

الفرع الثاني : الشيعــة « جعفر الصادق »



البـــاب الثـــاني

مناهج الباحثـــين في الاقتصاد الإسلامي

مقــدمـــــة :

في هذا الباب نعرض نماذج من مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، وهذه النماذج حرصنا ان تكون مطابقة لواقع العصر الذي نوقشت فيه ما أمكن ذلك ايمانا منا بأن الاقتصاد الإسلامي وان كان يدرس ما يجب ان يكون فانه يدرس ايضا ما هو كائن.

ولهذا نرى ان المذهب الاقتصادي الإسلامي لابد ان يتجه في بحثه اتجاهان : اتجاه لدراسة ما هو كائن، واتجاه لدراسة ما يجب أن يكون.

وقد حصل هذا من علماء المسلمين، فالمدرسة الأولى مثلها المقريزي[1] في كتابه الجيد « كشف الغمة » حيث درس فيه الظواهر الاقتصادية في عهده في مصر وفي مدينة القاهرة بالذات .

ومثل المدرسة الثانية الغزالي الذي درس النقود وأولويات الانفاق والضرائب وسلوك المستهلك وغيرها من المسائل الاقتصادية على النحو الذي يجب أن تكون عليه.

والذي نؤكده ان على الباحث في الاقتصاد الإسلامي، ان يدرس الاتجاهين كليهما فيدرس ما هو كائن فعلا لاستنتاج الواقع ومعرفة الأسباب الاقتصادية وليصف ويشخص الأخطاء التي نبعت حين التطبيق، وذلك ليهيئها للكيفية التي يجب ان تكون على الطريقة الشرعية الإسلامية والتي تناسب روح الإسلام.

---

(١) انظر دراستنا عنه في الباب الثاني.

وقد وفق الى مزج المدرستين شيخ الإسلام ابن تيمية، فدرس شئون عصره كلها بما في ذلك الأمور الاقتصادية دراسة وافية، ثم عرض رأي الإسلام فيها بدراسات مستفيضة ذات نفس طويل وعلم جم ومحاوره جيدة، عرض وجهة النظر الإسلامية من خلال اجتهاده أولا ومن خلال وجهة نظر الفقه المقارن وظهرت شخصيته في ذلك اماما مستقلا حرا في بحثه.

وقبل ان ندخل هذا الباب، رأينا أن نأخذ نماذج مختصرة من كل عصر نكتبه كمقدمة له حتى تكون بمثابة المدخل للعصر والمفتاح الذي يرشدنا الى ما نهدف اليه في دراستنا.

فقبل أن نختار الشخصيات التي أضفينا فيها البحث قدر ما تسمح الرسالة، كتبنا كلمات وجيزة عن بعض الشخصيات التي كنا نود أن تكون ضمن الدراسات المطولة .

ولكن لعل في هذه الاشارات ما يحفز غيرنا لمتابعة الدراسة عن هؤلاء الذين أشرنا اليهم ومن تركناهم أكثر، ولعل هذا لا يكون قصورا في رسالتنا بقدر ما يكون عذرا لنا في أن الموضوع واسع جدا يدخله من شاء.

فإن كتبنا عن محمد بن الحسن الشيباني فانما نشير إلى أهم أثر له وهو كتابه الكسب الذي كان ضمن المكتبة الاقتصادية الأولى والذي أودع فيه نظريات الإنفاق وضوابطه على مستوى الدولة وعلى مستوى الفرد، وجعلنا هذا نموذجا فقط لفترة بيد أن آراءه الاقتصادية الاخرى تنشر ضمن مؤلفاته التي قال عنها بعض العلماء انها بلغت تسعمائة وتسعين كتابا وهذا رقم مبالغ فيه جدا ولا نستطيع الاخذ به إلا إذا اعتبرنا أن كل كتاب عنوان لفصل من فصول كتبه كما هي طريقتهم في التأليف بتسمية الباب كتابا كما فعل البخاري في صحيحه وغيره من العلماء رحمهم الله.

وعرضنا فقط القاء بعض الأضواء للباحث بعدنا، ليدخل مدرسة محمد بن الحسن الاقتصادية فيفيض من علمه الجم ويفيد من بعده.

وهكذا شأننا في الدراسات الموجزة أمام كل عصر، وغرضنا من ذلك أن ندلل على أن علماء المسلمين أثروا المكتبة الاقتصادية الإسلامية بالأفكار

الجيدة، ولم يبق على الباحثين المتخصصين في هذا العصر الا أن يضموا هذه البحوث بعضها الى بعض حتى تصبح ـ باذن الله ـ مكتبة متخصصة يستفيد منها المسلمون في كل حين.

ونقطة أخرى وهي أنني لاحظت أن علماء الاقتصاد الإسلامي من الرعيل الأول ليسوا جميعا من علماء الشريعة أي المتخصصين بالدراسات الفقهية والدراسات الإسلامية بجميع فنونها، بل انهم من جملة العلماء في كل فن، فمنهم أساتذة البلاغة والأدب والرياضيات والفلسفة والطب كابن سينا والبيروني والحريري والجاحظ وغيرهم من الأساتذة الذين أعجبتهم النظريات الاقتصادية الإسلامية ذات المساس بالمجتمع فكتبوا في ذلك عن رغبة وعلم وما كتبوا سوى خطرات وتهويمات اصبحت في يوم ما بعد ذلك نظريات اقتصادية لها اهميتها في علم الاقتصاد أو بمعنى ادق في الفكر الاقتصادي.

فعندما نشير للجاحظ الأديب أو عن بشر الحافي من الصوفية أو عن البيروني الرياضي وغيرهم فانما لنشير إلى أن الباحث في الاقتصاد الإسلامي يجب عليه ألّا يقصر بحثه عند علماء الشريعة فحسب بل عليه أن ينتقل الى العلماء المسلمين الآخرين في كل فن ذلك لأن علم الاقتصاد. له علاقة بكل فن وعلماء المسلمين أنفسهم من ذوي التوسع في كل فن، فيجب الّا تحرم المكتبة الاقتصادية الإسلامية من هذه الأفكار الجيدة فهي جديرة بالتسجيل ولفت النظر.

وأضيف القول بأنني كباحث أرى ـ ومن وجهة نظري ـ أن الاقتصاد الإسلامي تناولته أقلام كثيرة أغلبها غير متخصصة في الشريعة وبعضها غير متخصص في الاقتصاد، واستمرت هذه المشكلة حتى الآن وهذا ما جعل النظريات الاقتصادية الإسلامية لا تأخذ الشكل الحقيقي من الدراسة الحقة المتخصصة.

نريد أن نقول إن ذلك يقتضي الاهتمام كل الاهتمام بهذه الدراسات المبعثرة في بطون الكتب حتى نخرج النظرية الاقتصادية الإسلامية إلى حيز الوجود حسب اجتهاد كل باحث.

ولعل هذه النتيجة تنتهي بنا الى صحة القول بأن البحث في الاقتصاد

الإسلامي لايزال من أصعب الأمور إذ علينا استعراض كتب هؤلاء العلماء كلهم حسب تخصصاتهم والتتبع الطويل والاستقراء المتواصل لهذه الكتب حتى نفيد ونحصل على مكتبة اقتصادية إسلامية مستقلة.

من أجل هذا نقول إن المكتبة الاقتصادية الإسلامية لاتزال فقيرة، بيد أنها من أغنى المكتبات على الوجه الصحيح ولكن تشتت بحوثها في مختلف العلوم الأخرى والفنون جعلت هذه المكتبة لاتزال بحاجة الى الباحثين الذين يستخرجون كنوز العلماء ويصنفونها وهي مهمة جليلة.

ويتفق معي الباحثون ان مكتبة الاقتصاد الإسلامي لاتزال بحاجة الى المزيد من التخصص والمنهجية والثقافة الواسعة العالية والتي ترتفع على مستوى الثقافة العادية.

ولهذا نعرض في هذا الباب الثاني نماذج من الباحثين الذين اخترناهم ويمثلون عصور الاجتهاد وما بعد الاجتهاد والعصر الحديث وعرضنا لهؤلاء لم يكن سوى عرض سريع لبعض أفكارهم وحرصنا كل الحرص على استيفاء الحديث عن المنهج الذي سار عليه كل واحد منهم في الدراسات الاقتصادية وذلك حسب المستطاع.

ودراستنا في هذا الباب اتسمت بالدراسة الفقهية المقارنة، حاولنا قدر الجهد ان نربط ونوازن ببحث الأفكار الاقتصادية الإسلامية مع الاقتصاد الفني وبذلك يظهر سبق علماء المسلمين في الدراسات الاقتصادية.

واذ كان الموضوع طويلا فقد اخترنا شخصية كشخصية ابي الفضل الدمشقي الذي كتب عن الدراسات الاقتصادية الفنية البحتة وهو موضوع التجارة حتى سماه السيد عاشور أبا الاقتصاد العربي. وأبو حنيفة مثلا تخصص في دراسة العقود التجارية فعرض العرف التجاري في بحوثه ونص أكثر مذهبه الاقتصادي على هذا. وقدم ابن تيمية وصفا كاملا لواقع الاقتصاد الإسلامي في عهده وأبدى الحلول.

وهكذا حاولنا عند اختيارنا للشخصيات التنويع في الاتجاهات لاسيما ونحن نقطع رحلة طويلة تحتل جميع عصور الاقتصاد الإسلامي.

وكان لزاما علينا ونحن نعيش في هذا العصر ان نرى نموذجا من مطبقي الاقتصاد الإسلامي في هذا العصر أو على الاصح من مطبقي نموذج منه فوجدنا إن شخصية الدكتور أحمد النجار خير مثال لذلك مع أنه مسبوق إلى ذلك من الناحية النظرية وقام هو بمحاولة التطبيق ووفق إلى ذلك .

وإدخالنا للمستشرقين في الرسالة لأنهم يمثلون اتجاها معينا في الدراسات الاستشراقية ولأن لهم بحوثاً وأفكاراً ضافية في هذا المجال كما انهم كثيرا ما يعطون الرأي في رجال الفكر الإسلامي، فلهذا أحببنا أن نشير اليهم ضمن هذه الرسالة للفت نظر الباحثين الى أهمية دراساتهم والقاء النظرات حولها وتصحيح المسارات الخاطئة في دراساتهم.

أبـــو ذر الغفـــارى :

صحابي جليل اشتهرت عنه آراء خاصة في بعض المسائل المالية، وكانت له مواقف مع أمير المؤمنين عثمان بن عفان وهذه الآراء التي جعلت بعض الكتاب المحدثين يصفون أبا ذر بأنه مفكر اشتراكي[1].

وإن الجوانب الشخصية لأي إنسان لما تلقي كثيرا من الضوء على آرائه ، وهذا الترابط بين شخصية الانسان وآرائه يظهر بشكل واضح لدى أبى ذر رضي الله عنه.

فلقد تميزت شخصيته بالشدة والجفاء والبأس والقوة والاندفاع فلم يكن يهاب أحد ولو أدى الى الاضرار به.

ومن أبرز صفاته الزهد في الدنيا والتطلع الى الآخرة لان الدنيا في نظره لا تساوي شيئا حتى قال عنه الرسول ﷺ « من سره ان ينظر الى زهد عيسى عليه السلام فلينظر الى أبى ذر »[2].

---

(١) منهم الاستاذ / عبد الحميد جودة السحار في كتابه ابو ذر الغفارى / طبع مطبعة نهضة مصر بالفجالة انظر ص ٣٩.

(٢) انظر طبقات ابن سعد جـ ٤ ص ١٦٨ .

منهجـــه :

كان منهجه في الحياة والكسب ان لا يتناول الا الأشياء الضرورية التي تكفيه وان لا يزيد عليها لانه سوف يحاسب على هذه الزيادة، قال مرة وقد سئل عن هذا الاتجاه وعمّا يملك : مالنا الا ظل نتوارى به، وشويهات من الغنم تروح علينا، ومولاة لنا تصدقت علينا بخدمتها، ثم إني لأتخوف الفضل[١].

وقد أدرك النبي ﷺ بُعْدَ شخصية أبى ذر وعرف عناده واندفاعه في الحق، وفيما يؤمن به من مبادئ سأله مرة : كيف أنت اذا كان عليك امراء يستأثرون بالفيء فقال أبو ذر : « اذن والذي بعثك بالحق أضرب بالسيف حتى ألحق بِكَ فقال له عليه السلام أفلا أدلك على خير من ذلك ، اصبر حتى تلقاني »[٢].

ولا شك ان هذا المنهج خاص بأبى ذر رضي الله عنه والا فعلى المسلمين ان ينصحوا الأمراء ويردوهم الى طريق الحق اذا حادوا عنه.

ونرى ان سبب ميله الى هذا المنهج ما سمعه من الرسول ﷺ يقول : « أيها الناس اسمعوا قولي واعقلوه، تعلمون ان كل مسلم أخ للمسلم والمسلمون اخوة فلا يحل لامرئ مسلم من أخيه الا ما اعطاه عن طيب من نفسه فلا تظلمن انفسكم »[٣] وما شاهده من رسول الله ﷺ وهو يوزع الأموال من عشور وجزية على المسلمين بالتساوي ويأخذ خمس الغنيمة ليوزعها على ذوي القربى، ورأى الخليفة الأول يفعل ذلك، ثم شاهد عمر بن الخطاب وقد مرّ بالخدم وهم وقوف لا يأكلون مع سادتهم وقال لسادتهم مالقوم يستأثرون على خدامهم ثم دعا الخدم فأكلوا مع السادة في جفان واحدة.

فأبو ذر في حياته وفيما يعرفه من احكام الدين ومن حياة الرسول ﷺ وما تلاه في القرآن من النهي عن المنكر في سورة التوبة فقد كانت تتمثل أمام ناظريه

---

(١) كتاب الزهد للامام احمد بن حنبل ص ١٤٧، وانظر صفة الصفوة لابن الجوزى ص ٢٤٢.

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد جـ ٤ ص ١٦٦ .

(٣) ذكر في الطبقات نماذج من هذه الخطب انظرها في جـ ٤ ص ١٦٨.
وفي صفة الصفوة جـ ١ ص ٢٤١ وما بعدها.

امثلة الزهد والايثار والاخاء والمساواة فلم يتطاول غني على فقير، ولم يتكاثر مسلم بمال، ولم تخزن الأموال في بيت مال المسلمين ولم يعط قريب أو صديق ما يزيد على حقه وشاهد آثار ذلك على المسلمين حيث رفت عليهم السعادة واطمأنت نفوسهم الى ثواب الله وهدايته.

رأى أبو ذر كل ذلك فاستقر في ذهنه انه لا يجوز ان يبقى مال في بيت مال المسلمين بل يجب انفاقه في سبيل الله وتوزيعه على الفقراء المحتاجين، وانه يجب ان تتقارب الناس في حياتهم، وتوفر وسائل العيش لديهم، فلا يجوز ان ينعم افراد بالاموال الوفيرة والقصور الشامخة بينما يعيش آخرون في شظف من العيش وخشونته، ولا يجوز ان يدخر الانسان مالا متى حصل عليه بل يأخذ حاجته ثم يوزع ما فضل على المحتاجين وكان هو يفعل ذلك فلم يكن يبقى في بيته شيء يزيد على حاجته[1].

دعوتــه الى اتجاهــه :

أولاً ـ لم يكتف أبو ذر برأيه فقط وقصره في التطبيق على نفسه فحسب بل نشر رأيه وأعلنه أمام الناس والولاة فحين انتقل أبو ذر الى الشام انتقل بأفكاره وآرائه وشاهده محمد الرسول ﷺ وصحابته الاخيار، فرأى الشام تختلف عن المدينة تماما، اذ رأى الأمراء يسكنون القصور ولديهم الحجاب وعليهم اللباس المترف، شاهد أبو ذر كل هذا فاعتبره خروجا عن مألوف ما شاهده في المدينة، واعتبره أيضا خروجا عن الإسلام حسب رأيه فتحركت طبيعته الاندفاعية فلن يسمح لهؤلاء الأمراء بهذه التصرفات بل عليه أن يبدي رأيه ويقف في وجوههم رافعا السيف ويعلم انه اذا كانت طاعتهم واجبة كما أوصاه الرسول ﷺ فلا أقل من ان يؤدي واجب مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن لم يُجْدِ شيئا فلم يلق أذنا صاغية، فتحول الى وعظ المسلمين الأغنياء منهم والفقراء على حد سواء ومن وعظه : يا معشر الأغنياء واسوأ الفقراء بشر الذين يكتنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاو من نار تكوى بها جباههم وجنوبهم

---

(١) قارن بما كتبه الدكتور محمد فاروق النبهان في كتابه الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي ص ٤٣٧ وما بعدها دار الفكر بدمشق سنة ١٩٧٠.

وظهورهم[1] ومن قوله أيضا : ياكانز المال اعلم ان في المال ثلاثة شركاء القدر وانت والوارث فالقدر يذهب بخيرها وشرها، والوارث ينتظر ان تضع رأسك ثم يستاقها وانت ذميم، وانت الثالث فان استطعت ألاّ تكون أعجز الثلاثة فلا تكونن[2].

كان يحمل كل هذه الافكار بنفس الحماس ورغبته في التطبيق فذهب من توه الى معاوية أمير الشام فقال له : يا معاوية ما يدعوك الى أن تسمي مال المسلمين مال الله، قال يرحمك الله يا أبا ذر قال أبو ذر فلا تقله قال معاوية : فاني لا أقول أنه ليس لله ولكن سأقول مال المسلمين[3].

ولما رأى معاوية شدة أبي ذر وتأليبه للناس وخطبه في مساجد الشام كتب الى الخليفة في المدينة قائلا : ان أبا ذر قد أعضل بي[4]، وكان من أمره ما كان، قال عثمان مجيبا له : ان أرسله الى المدينة فلما قدمها ودخل على الخليفة قال له عثمان : ما لأهل الشام يشكون ذربك[5] فأخبره أنه لا ينبغي أن يقال ان المال مال الله ولا ينبغي للاغنياء أن يقتنوا مالا فقال ياأبا ذر عليّ أن أقضي وآخذ ما على الرعية ولا أجبرهم على الزهد، وأن أدعوهم الى الاجتهاد والاقتصاد[6].

وعندئذ عرض عليه الخليفة الاقامة في المدينة، أو في الربذة قرب المدينة فاختار الربذة ومات بها (رضي الله عنه).

أثـــر اتجاهـــه :

أولاً : رأى استاذنا الدكتور الفنجري أن الرأي الذي نادى به الصحابي أبو ذر الغفاري فترة خلافة سيدنا عثمان بأنه لا يجوز لمسلم أن يمتلك أكثر من حاجته يعتبر اجتهادا اسلاميا صحيحا في الظروف غير العادية التي مرت بها الأمة

---

(١) صفة الصفوة لابن الجوزى جـ ١ ص ٢٤١.
(٢) يشير الى آية الكنز (والذين يكنزون الذهب والفضة) الآية سورة التوبة ٣٤.
(٣) تاريخ الطبري جـ ٣ ص ٣٣٥.
(٤) أي ضيق علي وشدد في الأمر.
(٥) ذربك : أي سلاطة لسانك.
(٦) تاريخ الطبري جـ ٢ ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

الإسلامية حينئذ وأخصها ظهور فئات ممعنة في الغنى والترف بينما الكثيرون يعانون الفقر والحرمان، فالإسلام لا يسمح بالغنى الا بعد كفالة حد الكفاية لكل مواطن ولا يتصور التفاوت في الدخول الا بعد ازالة الفقر والقضاء نهائيا على الحرمان والجوع، ولم يكن يعيب أبا ذر الا المغالاة ومحاولة تعميم هذا الاتجاه مدعيا أن هذا هو حكم الإسلام في كافة الظروف في حين أنه لا يعبر عن حكم الإسلام الا في الظروف غير العادية بحيث لا يلجأ اليه الا استثناء كعلاج مؤقت وبقدر الضرورة، الأمر الذي عبر عنه عمر بن الخطاب بقوله : « اني حريص على ألاّ أدع حاجة الا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض فاذا عجزنا تآسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف »[1].

ثانياً : وينتهي الدكتور النبهان[2] ونحن نتفق معه في بعض الرأي الى أن أبا ذر لا أثر له في الحياة العملية والتطبيق الفعلي لما يلي :

أ ـ طلب أبو ذر من معاوية استبدال كلمة مال الله بمال المسلمين، وكان هدفه تذكير المسلمين ومعاوية ان هذه الأموال ملك للمسلمين جميعا لا يتصرف فيها الحاكم حسب رأيه وهواه بل يتصرف حسب مصلحتهم وقد قبل معاوية وسلّم لابى ذر بذلك ولكن ليس أبو ذر أول من قال ذلك ونادى بهذه الفكرة ووجهة النظر فأموال بيت المال أموال الأمة بدون شك ولا يجوز للوالي التصرف الا فيما يصلح للأمة ويصرف على نفسه حسب حاجته كما فعل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

ب ـ أما المسألة الثانية فهي مسألة الانفاق وهو وجوب نفقة مازاد على نفقة سنة، ولو رجعنا الى الشريعة لم نجد تحديدا للانفاق على مازاد، بل ان الشريعة تدل على اباحة التملك والادخار، وفرضت الزكاة على الاموال الفائضة المدخرة، وجعلت ذلك تطهيرا لها، ومجتمع الرسول ﷺ يشهد بذلك، ففيه الغني والفقير، وكذلك مجتمع الصحابة ولم يكن

(١) ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية، ص ٤٦/٤٧.

(٢) في كتابه الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي ص ٤٤٣

الرسول ﷺ ولا خلفاؤه من بعده يعيبون على الاغنياء غناهم ولا طلبوا منهم انفاق جميع اموالهم.

ثالثاً ـ والرأي الذي نميل اليه :

ان أبا ذر لم يكن وحده في هذا الرأي حسبما رأى الدكتور النبهان ولكن من الذين يتفقون مع أبى ذر في الرأي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وعبد الله ابن عمر فانهم كانوا يعتقدون مع أبي ذر أن الزكاة وحدها لا تكفي الفقير ولكنهم يختلفون في تحديد المقدار الواجب ، فعلي بن أبى طالب يرى أن للفقراء في أموال الأغنياء ما يكفل لهم حياة خالية من الجوع والحرمان .

لكن أبا ذر كان يذهب إلى أبعد من هذا كما رأينا فهو يرى انفاق الفضل كلـه.

والذي لاحظناه من كلام المؤرخين من نقلهم للحوادث وتاريخ المجتمعات أن دعوة أبى ذر لفتت النظر ولا أدل على ذلك من نفي عثمان لأبى ذر إلى الربذة حين أحس بخطر دعوته.

وشيء آخر نضمه إلى هذا وهو ما ذهب إليه الدكتور إبراهيم اللبان[1] وهو أن دعوة أبى ذر هي ذات أثر بعيد لاسيما في شخصية هامة هي شخصية ابن حزم الذي رأى ان في المال حقا سوى الزكاة وأطال الكتابة في التكافل الاجتماعي[2] .

فلهذا نرى ان لأبى ذر أثرا في المجتمع العملي فالذين اعجبهم اتجاه أبى ذرّ الشخصي عملوا بدعوته، والذين رأوا أثر دعوته العلمية زادوها وضوحا وعمقا

---

(١) انظر بحثه حق الفقراء في اموال الاغنياء مقدم الى المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية ص ٢٤٧ سنة ١٣٨٣ هـ ١٩٦٤م بالقاهرة.

(٢) انظر دراستنا عن ابن حزم.

في البحث وجعلوها منطلقا لكتاباتهم، وكان ابن حزم من أهمهم في تبني دعوة أبى ذر هذه[1].

أبو الدرداء رضي الله عنه[2] :

تقييد الكسب بالنفقة :

لأبي الدرداء رضي الله عنه مذهب عمل به في نفسه ولم يدع اليه الآخرين اذ يرى تقييد كسب الانسان بما يكفيه وعياله من ضروريات الحياة حتى يتفرغ للعبادة.

أ ـ فقد أخرج الطبراني عن خيثمة قال : قال أبو الدرداء كنت تاجرا قبل أن يبعث النبي ﷺ فلما بعث أردت الجمع بين التجارة والعبادة فلم يستقم فتركت التجارة وأقبلت على العبادة[3].

ب ـ وأخرج أحمد في كتاب الزهد[4] عن أبي الدرداء قال : ما أحب ان أبايع على هذا المدرج وأربح كل يوم ثلاثمائة دينار واشهد الصلاة في الجماعة

أما أنا لا أزعم أن ذلك ليس بحلال ولكني أحب ان أكون من الذين قال الله فيهم : « **رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله** »[5].

أثـــر دعوتـــه :

ويبدو أن وجهة نظر أبي الدرداء التي لم يخفها في نفسه قد وجدت قبولا

---

(١) انظر نظرية التوزيع للدكتور رفعت العوضي ص ٣٨١ طبع مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٤م.

(٢) هو عويمر بن مالك بن قيس بن أمية الانصاري الخزرجي أبو الدرداء صحابي من الحكماء الفرسان كان تاجرا قبل البعثة ثم انقطع للعبادة، ولما ظهر الإسلام، اشتهر بالشجاعة والنسك، ولاه معاوية قضاء الشام بأمر عمر بن الخطاب وهو أول قاض بها قال عنه ابن الجزرى صاحب الطبقات : أحد الذين جمعوا القرآن حفظا على عهد النبي ﷺ بلا خلاف، وروى عنه أهل الحديث ١٧٩ حديثا (الاصابة ت ٦١١٩، غاية النهاية في طبقات القراء ٦٠٦/١) (الاعلام للزركلي ص ٢٨١/٥ توفى سنة ٣٢ هـ).

(٣) نقل هذا الحديث : الامام السيوطي في تفسيره « الدر المنثور للتفسير بالمأثور جـ ٥ ص ٥٢ عند تفسير قوله تعالى (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله).

(٤) كتاب الزهد للامام أحمد بن حنبل ص ١٣٧ طبع دار الكتب العلمية لبنان د. ت.

(٥) سورة النور الآية ٣٧.

كبيرا من التابعين ومن جاء بعدهم من أهل العلم والورع بما في ذلك الأئمة الأربعة ومن اقتفى اثرهم في جمع العلم وبثه والعمل به، وكذلك أثرت في الزهاد والعباد أمثال ابراهيم بن ادهم وبشر الحافي وغيرهما.

وكان لابد أن يقتصدوا في الوقت الذي يصرفونه في طلب المعاش بقدر المستطاع ليتفرغوا لطلب العلم او تدريسه ابتغاء مرضاة الله بعد أن يحصلوا على ما يغنيهم ويعفيهم من النظر الى ما في أيدي الناس.

أما العُبَّاد بتشديد الباء وضم العين فقد قيدوا العمل بالقدر الضروري للحياة حتى يصرفوا جل وقتهم في ذكر الله، أما العلماء فلقد كان اثره قويا في نفوسهم حتى صاغه بعضهم[١] في صورة قانون قائلا : التفرغ للعبادة أفضل من الاشتغال للمكسب بعد ما حصل ما لابد منه[٢].

والعلماء في الغالب أعجبهم مذهب أبي الدرداء، فقالوا أيضا : (ان الامتناع عن جمع المال أسلم وأورع) ولذا قال الامام احمد بن حنبل (في المترفين) الدنو منهم فتنة، والجلوس معهم فتنة، وقال انما قوى بشر بن الحارث لانه كان وحده ولم يكن له عيال وليس من كان معيلا كمن كان وحده ، لو كان إليّ ما باليت ما أكلت[٣] .

نقد هذا الاتجاه :

أ ـ اذا كان من نقد لهذا المذهب فانه بربطه الكسب بالنفقة فقط، ولا يشجع العامل به على تحقيق فائض على ما يحتاج اليه في الحال او المستقبل القريب، أو بعبارة أخرى فهو يشبه مذهب أبي ذر رضي الله عنه من حيث لا يؤدي الى تراكم الثروة في أيدي أهل العلم والورع كما حدث في عهد الرسول ﷺ.

---

(١) هو الامام محمد بن الحسن الشيباني في كتاب الكسب، انظر ملخصه المطبوع بعنوان الاكتساب في الرزق المستطاب لتلميذه محمد بن سماعة المرادي.

(٢) الاكتساب في الرزق المستطاب ص ٢٦.

(٣) انظر كتابه الورع ص ٢٣.

ب ـ ونقد آخر نوجهه لهذا المذهب أنه يؤدي الى الانسحاب التدريجي لاهل العلم والورع من المساهمة في النشاط الاقتصادي الذي تنوعت اوجهه، واتسعت دائرته باتساع رقعة الإسلام واستقرار دولته، ونتج من ذلك ان وقع السوق والانتاج بجميع ضروبه في أيدي الذين لا يخشون الله كثيرا على الرغم من دراية بعضهم بالفقه، ومن ثم بدأت الممارسات الاقتصادية تبتعد رويدا رويدا عن روح الإسلام وتعاليمه حتى أصبح التحايل على أكل الربا والتهرب من اداء حقوق الله وذلك لغياب العلماء الورعين الذين يعرفون دائرة الحلال والحرام[١].

اتجاه عبد الله بن عمر بن الخطاب[٢] (رضي الله عنه) :

عدم الحدّ من الثروة :

يقول الصحابي الجليل عبد الله بن عمر بن الخطاب : (ما أبالي لو كان عندي مثل أحد ذهبا أعلم عدده وأزكيه، وأعمل فيه بطاعة الله)[٣].

وابن عمر في وجهة نظره هذه متأسياً بحديث الرسول ﷺ لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل واطراف النهار، ورجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق[٤]. وبحديث الرسول ﷺ « نعم المال الصالح

---

(١) بحث الدكتور احمد صفي الدين عوض ص ٤٤، أصول الاقتصاد الإسلامي.

(٢) عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوى أبو عبد الرحمن صحابي من أعز بيوتات قريش في الجاهلية كان جهيرا نشأ في الإسلام وهاجر الى المدينة مع أبيه وشهد فتح مكة ومولده ووفاته فيها، أفتى الناس في الإسلام ستين سنة، وعرضت عليه الخلافة فأبى غزا افريقية مرتين الأولى مع ابن ابي سرح والثانية مع معاوية بن جدع سنة ٣٤، كف بصره في آخر حياته وهو آخر صحابي توفي بمكة من الصحابة له في كتب الحديث ٢٦٣ حديثا قال في الاصابة : قال أبو سلمة بن عبد الرحمن مات ابن عمر وهو في مثل عمر في الفضل وكان عمر في زمان له فيه نظراء وعاش ابن عمر في زمان ليس له نظير توفي سنة ٧٣ هـ بعد قتل ابن الزبير بثلاثة اشهر وقيل بستة اشهر « الاصابة » ٤٨٢٥، تهذيب الأسماء ٢٧٨/١ ، وفيات الأعيان ٢٤٦/١ ،وفيها وفاته ٦٣ هـ وهو ابن اربع وثمانين سنة ، طبقات ابن سعد ١٠٥ (الاعلام للزركلي مع مراجعه جـ ٤ ص ٢٤٦).

(٣) كتاب الزهد للامام احمد بن حنبل ص ١٩٥ مصدر سابق.

(٤) سنن ابن ماجه جـ ٢ ص ١٤٠٨. وانظر البخاري « جواهر البخاري ص ١٥٥ » مصدر سابق.

للرجل الصالح »[1] وبأحاديث أخرى كثيرة كلها تبين ان المال مهما كثر فهو من نعم الله إذا أدي حقه اذ كل مال أديت زكاته فهو ليس بكنز[2].

وابن عمر نفسه طبق هذه النظرة، فانه من أغنياء الصحابة بالفعل وقد انفق أغلب ماله في سبيل الله، فقد روى ميمون بن مهران ان عبد الله بن عمر أتته بضاعة قيمتها اثنان وعشرون الف دينار في مجلس واحد فلم يقم حتى فرقها[3].

وروى الامام في الزهد : عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ان ابن عمر باع أرضا له بمائتي ناقة فحمل على مائة ناقة منها في سبيل الله عز وجل[4].

فالحد من الثروة ومقدار الغنى لم يرد في الشريعة له رقم معين أو ضابط معين فشرط الثروة ان تصرف في وجه الخير وأن تكون جاءت عن طريق خير هذا هو أهم شروط كسب المال وانفاقه في الإسلام.

بين اتجاه ابن عمر واتجاه أبي الدرداء وأبي ذر (رضي الله عنهم) :

ان اجتهاد أبي الدرداء وأبي ذر رضي الله عنه لا يصلحان الا للقلة من أهل العلم والزهد واللائق بعامة المسلمين هو رأي ابن عمر، والاكثرية من صحابة رسول الله ﷺ كانوا كذلك فاذا أردنا ان نحقق النمو الاقتصادي وبالتالي رفاهة المجتمع وفق الاحكام والمبادئ الإسلامية التي تؤدي الى النتيجة الاقتصادية المثمرة فان اتجاه ابن عمر هو الذي يصلح ان يكون نموذجا لذلك.

فلا يضير المجتمع أن يكون بينهم غني وأن يكون بينهم فقير اذا احتفظ الغني بمسئوليته أمام الله في المال الذي اكتسبه وانفقه حسب الأمر الشرعي وزكاه الزكاة الكاملة واضاف لذلك الانفاق التطوعي فانه بهذا يحقق مبدأ التكافل الاجتماعي وينمو بالتجارة الى مكانها الصحيح ويحقق رفاهة اقتصادية بجهوده

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ورد هذا الحديث في مستدرك الحاكم بلفظ اذا أديت زكاته فليس بكنز، وقال صحيح على شرط البخاري جـ ١ ص ٣٩٠ وانظر للاستزادة فقه الزكاة للدكتور يوسف القرضاوي ص ٩٦٦ وما بعدها.

(٣) كتاب الزهد للامام احمد بن حنبل ص ١٩٣ / مصدر سابق.

(٤) كتاب الزهد للامام احمد بن حنبل ص ١٩٤ / مصدر سابق.

المتواصلة ليل نهار للمزيد من الكسب الذي يؤثر بالتالي على زيادة الانفاق في الوجوه الشرعية التي طلبها منه الشرع وأعلمه أن في المال حقا سوى الزكاة.

اتجاه الحسن البصري[1] (رحمه الله) :

دعوته للزهـد :

زهد الحسن في الدنيا في حياته ورسم طريقا لبناء الشخصية الزاهدة وكان يرى انه اذا تكونت الشخصية المؤمنة الزاهدة فقد تيسر التوصل الى صلاح المجتمع وتخليصه من الفساد الذي يسري في أوصاله. ومن خلال قراءاتنا عن الحسن البصري واستقرائنا لآرائه ومواعظه والتي كان أهمها موعظته لعمر بن عبد العزيز (رحمه الله)[2] نستنتج ما يلي :

أ ـ طريق السلوك الفردي / الشخصي :

١ ـ القناعة بالقليل والبعد عن الطمع وتمنى ما في أيدي الناس.

٢ ـ الصبر عند الحرمان وعدم الجزع.

٣ ـ الخوف من الله ومحاسبة النفس على ما قدمت من عمل، فالخوف حافز يدفع صاحبه الى العمل، ومن حاسب نفسه اصلحها وشغل نفسه عن عيوب الآخرين.

---

(١) الحسن بن يسار البصري أبو سعيد تابعي جليل كان امام أهل البصرة وحبر الامة في زمنه وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك ولد في المدينة وشب في كنف علي بن أبي طالب واستكتبه الربيع بن زياد والي خراسان في عهد معاوية، وسكن البصرة وعظمت هيبته في القلوب، فكان يدخل على ولاة الأمور فيأمرهم وينهاهم لايخاف في الحق لومة لائم ، وكان أبوه من أهل ميسان ، قال الغزالي : « كان الحسن البصري أشبه الناس كلاما بكلام الانبياء واقربهم هديا من الصحابة وكان غاية في الفصاحة تتصبب الحكمة من فيه وله مع الحجاج بن يوسف مواقف وقد سلمه الله من أذاه، وكتب اليه عمر بن عبد العزيز حين ولى الخلافة انى قد اتيت بهذا الأمر فانظر الى أعوان يعينوني عليه فاجابه الحسن) : أما أبناء الدنيا فلا تريدهم واما ابناء الآخرة فلا يريدونك فاستعن بالله » واخباره كثيرة. (انظر في ترجمة الحسن البصري للدكتور احسان عباس / تهذيب التهذيب وقد كتبنا في آخر الدراسة المراجع للترجمة (الاعلام للزركلي مع مراجعه ٢/٢٤٢) .

(٢) هذه الموعظة طويلة جدا وقد رواها أبو نعيم في الحلية من ص ١٣٤ الى ص ١٤٠ جزء ٢.

ب ـ تنظيم علاقة الفـرد :

التضحية المادية.. فانفاق المال بسخاء في سبيل الله تتخلص النفوس من استعباده وتأتلف القلوب ويتعاون الافراد في الحياة العامة، وكان الحسن البصري يعتقد ان هذه الخطوات من أشق الامور على الانسان في زمانه لذلك أعلن ثوره عامة على أصحاب الأموال وهاجم الأغنياء وأصحاب الثراء في مواعظه وخطبه.

جـ ـ التـواضـــع :

فلا تبطر الانسان النعمة، ولا يدفعه ذلك الى التعالي على غيره، وقد ناقش الامراء ورجال الدولة والأغنياء الذين ارتقوا على أجنحة البذخ والاسراف فاتخذوا الحجاب والقصور وهذا مخالف سنة المصطفى ﷺ في التواضع حيث كان يجلس على الأرض ويلبس الغليظ من الثياب.

العوامل التي أثرت في سلوك الحسن البصري ودعوته للزهد :

١ ـ اتصاله بزهاد البصرة وتأثره بهم.
٢ ـ اتصاله ببعض الصحابة وتلقيه العلم عنهم، واطلاعه على سلوكهم وأحوالهم، وامتلاء نفسه اعجابا بهم.
٣ ـ تغير نفوس الحكام والولاة وتبدل أحوال معيشتهم، فقد رأى الولاة والحكام يتخذون الفراش الوثير ويستعملون اواني الذهب والفضة ويبنون القصور ويستخدمون الحجاب والحراس والشرط.
٤ ـ فساد المجتمع وانتشار الحرام بسبب كثرة المال وتنافسهم على كسبه وجمعه.

هذه في رأينا أهم العوامل التي دفعت بالحسن البصري الى الزهد فقد رأى فيه علاجا للنفوس التي استولى عليها حب المال وارضاء كبرياء النفوس الظالمة المستبدة.

كان الحسن البصري يرى الزهد وسيلة الاصلاح فأخذ نفسه به فزهد في الدنيا وظهر أثر ذلك في مطعمه وملبسه وحياته كلها وكان ينفق ما يرد اليه من مال قليل على أهله وأصحابه والفقراء ولا يدخر منه شيئا.

طرق دعوتـه للاصــلاح :

سلـك الحسن البصري عدة طرق للاصلاح نذكر منها :

١ ـ جعل من حياته وسلوكه الشخصي مثالا لما دعا اليه ليثبت للناس ان بلوغ الغاية امر غير مستحيل في الدنيا فلم يتقرب الى الحاكم ولم ينافق، ولم يسكت على منكر شاهده، ولا على ظلم صدر عن أمير أو غني.

٢ ـ دعا الناس الى الزهد وسلوك الطريق الذي سار فيه، وسلك طريق التعليم للناس وارشادهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجالسه الخاصة وفي مجالس التعليم في المساجد وفي أحاديثه مع الولاة والحكام، كما قام بتربية فئة من طلابه تربية قوامها الايمان الصادق، والزهد والخوف من الله، وكان في وعظه فصيح اللسان، قوي الحجة، قوي الاسلوب، سيطر على عقول السامعين.

٣ ـ كتب رسائل وكتبا الى الخلفاء والولاة[١]، شرح فيها مسائل سئل عنها أو دعا من كتب اليهم الى مراقبة الله في اعمالهم والاحسان الى الناس، ومجانبة الظلم والاستبداد، ولم يترك الحسن البصري مؤلفات بل أمر بحرق جميع ما لديه من أوراق قبل موته ولكن كثيرا من رسائله حفظت عند تلاميذه أو عند من ارسلها اليهم.

أثر اتجاه الحسن البصري :

كان له رحمه الله منزلة عظيمة لدى رجال الدولة، منزلة لم يظفر بها غيره من العلماء والزهاد على كثرتهم في زمانه، ومرجع ذلك الى ايمانه العميق، وشخصيته القوية، وبصره بالمجتمع وامراضه وقوة تأثيره في نفوس طلابه وسامعيه وشجاعته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لهذا كان تأثيره على المجتمع

---

(١) وهذا أمر معروف ومشهود ولعل اهم موعظة له بعد موعظة عمر بن عبد العزيز كتابه لوالي العراق عمر بن هبيرة، وكتابه لخالد بن صفوان وانظر نماذج من وعظه ص ٤٥ الى ١٥٩ من حلية الاولياء لابي نعيم الاصفهاني ج ٢.

الذي عاش فيه كثيرا في جميع نواحيه، فقد وقف في وجه الولاة والحكام فخفف من غلوائهم في الظلم والاستبداد ، وعارض تيار استعباد المادة والانحطاط الخلقي الذي اصيبت به الأمة واستطاع بايمانه وعمله أن يصون عددا كبيرا من المسلمين من أن تجرفهم المادة وتستعبدهم الشهوات.

وتلاميذه وان لم يستطيعوا ان يحولوا التيار أو يوقفوه الا أنهم استطاعوا ان يبطئوا سيره، وان ينفذوا من لجيه من استمع اليهم وتأثر بدعوتهم.

لقد كان تلاميذ الحسن البصري خير تلاميذ اقتفوا آثاره وجعلوه قدوتهم في الزهد، وقوة العقيدة، والدعوة الى الخير والتذكير بالآخرة، وحقيقة الايمان.

وهكذا اتصل تاريخ الاصلاح والتجديد والدعوة الى الإسلام، وحلّ في نفوس معاصري الحسن البصري ومن بعدهم بمنزلة لا تدانيها منزلة . حتى ضرب به المثل في الزهد والعلم والشجاعة في قول الحق وزخرت بذلك الكتب وامتلأت بها الصفحات[1].

---

(١) هذا البحث كتبناه بعد ان استعنا بالمصادر الآتية :

- حلية الاولياء لابي نعيم من ص ١٣١ ـ ١٦١ / جـ ٢
- طبقات ابن سعد الكبرى جـ ٧ ص ١٥٦ وما بعدها.
- البيان والتبيين للجاحظ في ست صفحات متفرقة وهو من اهم المراجع.
- تهذيب التهذيب / لابن حجر العسقلاني جـ ٢٦٣/٢ وما بعده.
- دائرة المعارف الإسلامية جـ ٣٨١/٧ مع مصادرها.
- من سير المصلحين / على مصطفى صبري / من ص ٤٢/٢٣
- اصول الاقتصاد الإسلامي د. احمد صفي الدين جزء أول ص ٥٣.

الفصـــل الأول
مناهج الباحثين في عصر الاجتهاد

المطلب الأول : ما قبل التدوين.

المبحث الأول : عصـــر الصحابــة.

الفرع الأول : المنهج الاقتصادي للخليفة عمر بن الخطاب.

الفرع الثاني : المنهج الاقتصادي لعلي بن أبي طالب.

الفـــرع الأول

المنهج الاقتصادي لعمر بن الخطاب رضي الله عنه

أولاً ـ منهجـــه :

كان لعمر رضي الله عنه منهج اجتهادي متكامل ولا يمكن لأي باحث أو دارس أن يغفله ذلك لانه هو المنهج الرائد الجريء الذي يستمد معالمه من شخصيته رضي الله عنه وطبيعته الذاتية التي دفعته الى فهم النصوص الشرعية في اطارها الصحيح ، وكان من منهجه الذي رسمه لنفسه ولولاته ما أرسله في كتابه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه وهو كتاب مشهور ننقل منه ما يتعلق بمنهجه في التشريع، يقول عمر رضي الله عنه « الفهم الفهم فيما أدلى اليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور واعرف الامثال، ثم اعمد فيما ترى الى اجهاد الى الله وأشبهها بالحق »[1] ومن منهجه ايضا ماكتبه للقاضي شريح[2] يقول فيه : « ان جاءك شيء في كتاب الله فاقض به ولا يلفتك عنه الرجال، فان جاءك ما ليس في كتاب الله ولا في فقه رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أي الأمرين شئت، ان شئت ان تجتهد برأيك فتقدم، وان شئت ان تتأخر فتأخر ولا أرى التأخير الا خيرا لك »[3]. ومن منهجه أيضا ما رواه ميمون بن مهران[4] قال : كان أبو بكر الصديق اذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله فان وجد فيه ما يقضي قضى به، وان لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ فان وجد ما يقضى قضى به، فان اعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء ؟ فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا

---

(١) اعلام الموقعين جـ ١ ص ٨٥ دار الجيل بيروت.

(٢) شريح بن الحارث بن قيس أبو أمية. من أشهر القضاة الفقهاء في صدر الإسلام وأصله من اليمن، ولي قضاء الكوفة في زمن عمر وعثمان وعلي، وكان ثقة في الحديث ومأمونا في القضاء، مات بالكوفة. لم يعرف ميلاده وتوفي سنة ٧٨ (طبقات ابن سعد ٦/٩٠ ـ ١٠٠).

(٣) نفسه ص ٨٦.

(٤) ميمون بن مهران الرقي أبو أيوب، فقيه من القضاة كان مولى لامرأة بالكوفة واعتقته فنشأ فيها واستعمله عمر بن عبد العزيز على خراج الجزيرة وقضائها، وكان ثقة في الحديث. ولد سنة ٣٧ وتوفي سنة ١١٧ ـ (انظر حلية الأولياء ٤/٨٢).

فان لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم فاذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به ثم قال : وكان عمر يفعل ذلك فاذا أعياه ان يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء فان كان لابي بكر قضاء قضى به والاّ جمع علماء الناس واستشارهم فاذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به »[1].

فتبين ان طريقة عمر رضي الله عنه ما يلي :

١ ـ اللجوء الى كتاب الله فان وجد فيه الحكم قضى به.
٢ ـ اللجوء الى السنة اذا لم يجد شيئا في كتاب الله أو لم يظهر له ذلك.
٣ ـ استشارته ذوي العلم من الصحابة اذا لم يجد في المصدرين السابقين وهذا مما نسميه بالاجتهاد الجماعي.
٤ ـ فاذا لم يجد في هذه المصادر الثلاثة اجتهد، فاذا وضح له الحق اخذ به على انه رأيه فقط ولا يعتبره الرأي الشرعي القاضي الملزم للناس أو بمعنى آخر لا يرى انه هو رأي الشريعة بل رأى عمر فقط وفي هذا تروى لنا كتب التاريخ ان كاتبا له كتب في مسألة من المسائل : هذا ما رأى الله ورأى عمر، فقال له بئس ما قلت اكتب هذا ما رأى عمر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن عمر، ثم قال السنة ما سن الله ورسوله لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة[2].

وعمر في منهجه هذا يتبع سلفه الصديق رضي الله عنه حيث قال في مسألة من المسائل أقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني واستغفر الله[3].

والرأي عند عمر حسب ما رأينا في خطابه لابي موسى الأشعري يشمل اصول

---

(١) نفسه ٧١/٧٠ وانظر الطماوي عمر بن الخطاب ص ١٥٠ الطبعة الثانية.
(٢) اعلام الموقعين جـ ١ ص ٥٤.
(٣) انظر الاحكام في أصول الاحكام للآمدي جـ ٤ ص ٤١ / طبعة الصالحي بالرياض، وانظر اعلام الموقعين / ٥٣٢ جـ ١.

الاجتهاد والادلة عدا الكتاب والسنة مثل القياس والمصالح المرسلة وبقية الادلة التي سجلها العلماء بعد ذلك في كتب الأصول.

ثانيا : رأي عمر في السنّة وما يراه في التشريع :

اذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد شدد في الأخذ بالسنة وضيق على الرواة للحديث فانما كان هذا لانه كان يخشى أن تختلط بالقرآن واكتفى من الصحابة أن يحفظوها في الصدور دون تدوينها.

وشدد في الرواية لها ايضا لا رغبة عنها وعن الاستدلال بها، ولكنه كما قلنا خشي أن لا تتميز وتجعل الناس في حيرة من امرهم فلهذا طلب من الصحابة رضي الله عنهم التثبت في رواية الحديث عن رسول الله ﷺ وطالب بعضهم بشهود على أنه سمعه من الرسول وانكر على بعض الصحابة كثرة الرواية عن رسول الله ﷺ ومنهم أبو هريرة رضي الله عنه.

ومع هذا فقد كان لتشدده هذا في الرواية أثر في التشريع وأي أثر، فقد كان هذا التشدد مدعاة للبحث عن طريق آخر لمعرفة الحكم الشرعي.

من أجل هذا فتح عمر بن الخطاب باب الاجتهاد الذي كان اساسا لمدرسة الرأي بعد ذلك، اذ كان التشدد في الحديث عاملا مهما من عوامل الأخذ بالرأي، والاستنباط من اصول الشريعة من القرآن والسنة الثابتة الصحيحة.

واستمر لهذا مشايخ مدرسة الرأي على نهج عمر في التشدد في رواية الحديث، وكان لهم أسباب أخرى سوى ما رآه عمر نظرا لتغير الظروف عرضناه في الباب الأول.

فكان التشدد منتجا لمدرسة الرأي ما ادى الى التوسع في الفقه والشمولية فيما بعد وبهذا ظهر مصدر جديد من مصادر الفقه وينابيعه ونرى توضيحا لما سبق أن منهج عمر رضي الله عنه يقوم على الاسس التالية :

١ ـ **فهم النصوص التشريعية في اطار مقاصدها الشرعية** : وهو أساس صحيح لانه يربط الشرعي بغايته، أو يفهم النص الشرعي في اطار الروح المرادة به.

ولهذا فلابد من استيعاب النص أولا، وادراك معناه ثانيا، وفهم مقصده وهدفه ثالثا.

٢ ـ فهم النصوص في اطار المصالح العامة :

وهذا مقصد هام من المقاصد الشرعية، فالنصوص جاءت لغايات معينة، ومن أهم تلك الغايات تحقيق المصالح الجماعية ورعايتها، ولهذا فاننا نجد عددا كبيرا من النصوص يؤكد هذه الحقيقة ويدعو الى تقديم المصالح العامة على المصالح الفردية الخاصة، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح، ودفع الضرر ما أمكن ذلك.

٣ ـ فهم النصوص في ضوء التطورات الزمنية والتغيرات المكانية[1] :

وهذا الاساس لا يعني الغاء النص ولا يفيد تقديم الاعراف على النصوص وانما يدعو الى فهم النص في اطار التطورات الزمانية لكي يحقق اهدافه ومقاصده.

وان نظرة يسيرة الى اجتهادات عمر الفقهية تؤكد لنا مراعاة ما قلناه من هذه الاسس التي بنى عليها اجتهاداته لانها هي الاسس المنطقية التي ينبغي أن تراعى في كل اجتهاد، ولا اعتقد ان هناك من يختلف حول أهمية هذه الأسس والتسليم بضرورتها.

واذا كنا نتحدث هنا عن نهج عمر في التشريع الاقتصادي : فانه يجب ان نقول انه رضي الله عنه رسم سياسة كاملة لنهجة في التشريع بصفة عامة بما في ذلك التشريع الاقتصادي فهو يتبع الكتاب والسنة والرأي اذا لم يجد فيهما ما يكفي لتغطية الحوادث والاقضية والرأي مستوحى من مقاصدهما وروحهما فهو اذن يدور حول المصدرين الكتاب والسنة.

ونقول هنا ان سياسته الاقتصادية سياسة مثلى قامت على المنهج النظري العليم واتبعه بالمنهج التطبيقي، ومقومات عمر الخلقية والخلفية هيأت له كل

---

(١) الدكتور محمد فاروق النبهان في كتاب المدخل للتشريع الإسلامي ص ١١٦ نشر دار المطبوعات بالكويت سنة ١٩٧٨.

هذه الظروف التي جعلت منه شخصية قوية ذات فراسة صادقة وحس مرهف مع التقوى واليقين والايمان بالله.

ان منهج عمر حين بناه على الشورى في كل شيء اصبح منهجا قويا له شخصيته الجماعية وابتعد عن صفة الانانية والفردية ولهذا احب الناس طريقته واعتقدوا أن ما يفعله من اجل صالح المجموعة الانسانية.

ومواقفه في الاستشارة كثيرة ومعروفة ومنها استشارته الشهيرة للناس ومنهم الأوس ، والخزرج في قضية أرض السواد وماذا يفعل بها هل يقسمها بين الناس كما تشير بذلك آية الأنفال « **واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه** » أو يبقيها وقفا وقتيا مستمرا للناس حتى يجد من يجيء بعد هؤلاء ما يعيشون به ويرحبون اليه وفي ذلك تشير الآية الكريمة في سورة الحشر : « وهذا فهم منه فقط لهذه الآيات وليست نصا قاطعا كنص آية الانفال فاشار الناس عليه بإبقائها فيئا ووقفا للمسلمين عامة وهذا مقصد من مقاصد روح الشريعة التي جاءت عامة للناس في كل زمان ومكان توضع الخراج عليها »[1].

واستشارة عمر كانت استشارة صادقة هدفه أن يدرب من بعده على اعطاء الحكم الصحيح الصادق والقريب لمصلحة الجميع وهو في هذا يطبق الآية الكريمة : « **وشاورهم في الأمر** » وينهج منهج رسول الله ﷺ ومنهج صاحبه أبي بكر فكانت الشورى في فقه عمر لا تفارقه.

وهذا منهجه رضي الله عنه وقد أهداه بعد ذلك للمذهب الحنفي الذي أخذ به منهجا كاملا في اغلب مسائله، فقد كان الفقه الحنفي هو المذهب الذي بني على الشورى ولا غرو في ذلك فأمير المؤمنين عمر رضي الله عنه هو شيخ المدرسة الكوفية بدون جدال في هذا.

حين يخاطب عمر عقول العلماء وذوي الرأي ويستشف منها الرأي الذي يصلح، انما يؤسس مدرسة فكرية تقوم على الرأي السديد وهو رأي الجماعة.

---

(١) انظر تفسير ابن جرير الطبري لآيتي الانفال، وآيات الحشر جـ ١٠ و جـ ٢٨ وانظر دفع الايهام والاضطراب عن آيات الكتاب للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص ١٠٦ .

ولا شك أن رأي الجماعة خير من الرأي الفردي، ومن أجل هذا قال العلماء بالاجماع وبأنه المصدر الثالث بعد الكتاب والسنة، وهو ناتج عن منهج ابي بكر وعمر في الاستشارة.

وما الاجماع الا الاستشارة، وما أحرى هذا المنهج أن يؤدي الى الحكم الذي تطمئن اليه النفس وتستقر.

واذا كان لنا ان نختم هذا الفرع من دراستنا بكلمة، فانا نقول ان منهج عمر بن الخطاب في التشريع الاقتصادي هو المنهج التطبيقي للاقتصاد الإسلامي فرسول الله ﷺ أرسى دعائم الاقتصاد بعد أن بلغ عن ربه الوحي وطبق ﷺ من السنة المسائل الاقتصادية التي عرضت له ووضع الأسس الاقتصادية، ثم جاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه فطبق الاقتصاد الإسلامي بأوسع صورة وكان يترسم سياسة الرسول عليه السلام وصاحبه أبى بكر ذلك لانه عاش معهم واخذ عنهم واستفاد من مشكاة النبوة ومن حزم أبى بكر وقوته.

فاجتمع لعمر كل هذا مع ما آتاه الله جل وعلا من الفراسة والحكمة فأعانه الله ، فكان عهده عهد التطبيق الاقتصادي الراشد الذي بناه على الحكمة ومراعاة مقاصد الشريعة في أصولها وفروعها .

ولذلك امثلة كثيرة فحين اعز الله الإسلام شدد على المؤلفة قلوبهم وانتهرهم ولم يعطهم سهم الزكاة المقرر لهم لا انكارا لهذا السهم ولكن للظروف التي أعز الله فيها الإسلام، وقد قال لهم عمر نفس هذا الكلام « ان الله اعز الإسلام فلا حاجة لكم »(١).

وحين وجد ان المال كثر وفاض أقام أهل الصفة منها وأمرهم بان يعملوا ويكسبوا دون ان يحتاجوا ان يكونوا عالة على المسلمين قائلا لهم : ان السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة. هذا روح الشريعة وهدفها فالإسلام دين العمل والحركة لا دين الخمول والرهبنة(٢).

---

(١) نقل هذه النصوص الجصاص في كتابه احكام القرآن جـ ١٥٣/١٥٢/٢.

(٢) انظر ص ٤٧١ من كتاب الدكتور سليمان الطماوى عمر بن الخطاب / مصدر سابق.

وحين رأى الجوع في عام المجاعة اعفى من سرق من القطع مع أنه حدّ من حدود الله لا ابطالا له لكن لثبوت الشبهة القوية وهي الحاجة الشديدة لاحياء النفس، وشدد أيضا في هذا حين جاءه السيد لهؤلاء الذين سرقوا قائلا له ان سرقوا مرة أخرى قطعت يدك وفي هذا يقول أيضا انك انت السبب في هذا فهو الذي اجاعهم وتركهم يلجئون الى السرقة[1].

هذه الأمثلة وغيرها مما رآه عمر وازدهر بها عصره في التشريع الاقتصادي الإسلامي كلها جعلت للاقتصاد الإسلامي سوقا نافقة وتطبيقا عاشت بعده العصور على نوره بعد نور النبوة.

ثانيا ـ نماذج من اجتهادات عمر الاقتصادية :

كما قدمنا في البحث السابق ان المسائل الاقتصادية التي حدثت في عهد عمر كثيرة لهذا نعرض هنا النماذج من هذه المسائل، نرى انها دليل كاف على بعد نظر أمير المؤمنين رضي الله عنه وتكشف بوضوح عن منهج عمر بن الخطاب في المجال الاقتصادي.

النموذج الأول : محاسبة العمال « مبدأ من أين لك هذا ؟ ».

النموذج الثاني : صور من التنمية الاقتصادية في عهده.

النموذج الثالث : صور من التكافل الاجتماعي في عهده.

النموذج الأول : محاسبة العمال ـ من أين لك هذا ؟

أدرك عمر بن الخطاب أهمية الامانة الملقاة على عاتقه وهو الخليفة الذي يخاف من الله خوفا شديدا، وقد رأى رسول الله ﷺ وأبا بكر الصديق رضي الله عنه يأمران عمالهم ويوصيانهم بالسيرة الحسنة، فسار رضي الله عنه على هذا المنهج واختار لنفسه طريقة أخرى في حفظ الامانة والتصرف مع الولاة والعمال الذين يخشى الانحراف منهم وبدأ يواجه كل عامل منهم بعمله وخطئه وسألهم أن يكونوا صريحين معه في الاجابة حتى لا تذهب حقوق المسلمين.

---

(١) اعلام الموقعين جـ ٣ ص ١٣.

ومع أن عمال عمر رضي الله عنه كانوا من كبار صحابة رسول الله ﷺ ومن المسلمين الأوائل الذين لا يشك في نزاهتهم أو عدالتهم الا ان ذلك لم يمنع ولي الأمر عمر من مناقشتهم وسؤالهم بعد ان اعطاهم كامل الثقة وهيأ لهم كل الصلاحيات الكاملة وليس في المناقشة اي حرج بالنسبة لهم لانهم يرون معه ان هذا من حق المسلمين جميعا أن يعرفوا كل شيء عن حقوقهم وعن عملهم الذي تولوه حتى يطمئنوا الى ولي الأمر العادل والأمراء الذين يديرون دفة هذا العدل.

وكان من هؤلاء عمرو بن العاص رضي الله عنه وسعد بن ابي وقاص الزاهد المعروف واحد اخوال الرسول ﷺ، وأبو موسى الأشعري وابو هريرة وغيرهم من كبار الصحابة الذين هم حملة مشعل العدالة وعنوان النزاهة وسادة الزهد والترفع عن حطام الدنيا.

كان عمر يخشى ان تخدع النفس الانسانية الامارة بالسوء ببريق المال فتنسى واجبها وتنحرف بأموال المسلمين انحرافا سيئا فلا يصل منه لبيت المال الا النذر اليسير.

ورغم ان الغنائم كانت تصل لعمر كاملة غير منقوصة وهو يعلم ذلك جيدا ويقول « إن قوما أدّوا هذا لأمناء ، فيجيبه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب : لقد عدلت فعدلت رعيتك وعففت فعفت رعيتك ».

قد يقول قائل ما الذي يدعو عمر الى الشك في امرائه وهم من كبار الصحابة الذين لا يصل اليهم الشك لمقام صحبتهم مع رسول الله وعمق ايمانهم والشك يجعلهم لا يؤدون عملهم على الوجه الذي ينتظر منهم لاسيما وهم يجدون الملاحقة التي لا داعي لها من عمر.

وقد يقول قائل أكثر من هذا وكان المفروض بعمر أن يترك الصحابة لأمانتهم وضمائرهم ؟ كل هذه الأسئلة وغيرها تدور حول سؤال عمر للصحابة عن اعمالهم لاسيما وهم بمستوى بعيد عن الشبهة.. وأحاول الاجابة على هذه التساؤلات قائلا بانه مهما وصلت بعمر الثقة في امرائه وصحابة رسول الله ﷺ فانه لا يعمل سوى اجراء تحفظي فحسب يحفظ لبيت المال مورده الاساسي ويحفظ للمسلمين حقهم ولا يعني هذا ابدا أن هناك شكا في هؤلاء الصحابة حواريو رسول الله ﷺ. ثم ان الصحابة انفسهم رحبوا بهذه الفكرة وقبلوها على

اعتبار أنها هي أيضا تزيل الوساوس التي قد تختلج في نفوس الناس لاسيما في مثل من يتولى مثل عملهم، فان اضفنا الى ان عمر كان يريد ان يعلم الولاة الآتين بعده طريقة المحاسبة علمنا أن سياسة عمر صالحة للزمن الذي يعيشه وللزمن الذي يأتي بعده ممن يلي امر المسلمين.

اذن فمبدأ المحاسبة لم يكن مثار ازعاج للصحابة الذين تولوا الامارة لعمر ولم يكن محل حقد عليه كما قد يدعى بعض الشانئين للاسلام.

ثم ان محاسبة عمر لم تكن تأتي عفوا دون وجود سبب فهو لم يسأل أبا هريرة عندما أحضر المال الكثير اليه ذات مرة الا عن مصدره وهل هو حلال او فيه شبهة فقط هذه ناحية، ونقطة اخرى لم يناقش ابا موسى الاشعري الا بناء على طلب احد المواطنين وهذه هي العدالة، ولم يكتب لعمرو بن العاص في مصر حتى تأخر الخراج عدة مرات فسأله عن سبب التأخر، وهذا سبب طبيعي يجعل ولي الأمر يسأله عن الخراج وعن موارد بيت المال لاسيما اذا تأخرت عن الموعد المتوقع، وكذلك الشأن بالنسبة لسعد بن ابي وقاص فهو لم يكن يسأله الا عندما جاء اليه ساعي السوء فاخبره فأرسل الخليفة من يناقشه ويسأله.

كل الحوادث التي حصلت من عمر رضي الله عنه لامرائه او اغلبها لم تأت ابتداء، بل جاءت لسبب من الأسباب وهذا لايحبط نظريتنا السابقة في أن عمر كان يسأل عماله للتأكد والتحفظ وهذا من حقه كولي أمر، ولا يترك عمر وهو الخليفة العادل أمر ولاته دون متابعة فمتابعة ولي الأمر واجبة وشعور الوالي بذلك امر جيد حتى يتقن العمل جيدا ويستفيد منه المواطنون ويصل حقهم اليهم من غير نقص.

ولقد كان عمر يتبع سياسة الوضوح وعدم الانغلاق فليس لديه حجّاب وهو يحاسب عماله امام الجمهور محاسبة علنية لا اغلاق فيها حتى يرى الجمهور أن لا محاباة ولا مجاملة للولاة او لغيرهم اذ لو كانت محاسبتهم تتم بينهم وبين الوالي لما وضح الناس العدل الذي اراد عمر ان يرسى دعائمه ويوقفه طيلة مدة خلافته.

هذه الأمانة وهذه الصراحة انعكست آثارها على عماله فاخذوا السياسة العمرية في عملهم عملوا بوصاياه وتعودوا صراحته في الحق ألفوا العدل فلبسوه ثوبا

مستديما لهم، اتخذوا كل هذا طريقة لهم فحين يحاسبهم عمر يجد الجواب الشافي الذي لا غموض فيه ولا تلاعب، يجد نقاء السريرة والعدل الذي هدف اليه فتنشرح نفسه ويزداد ايمانا بإيجابية عماله وولاته فيعيدهم الى أماكنهم معززين.

واذا كان عمر يمثل ولي الأمر في هذه الأرض فما المانع من ان يسأل عماله وهكذا لم يشعروا بالضيق منه لهذه الاسئلة التي تعلن اكثر الاحيان أمام الجمهور من المسلمين ووصل الامر مرة باحراق بيت سعد بن أبي وقاص أو بجزء منه في العراق بأمر من الخليفة وأمام الناس وطيف به في أسواق العراق يسألون الناس عنه بأمر الخليفة وكلهم يقول لا نعلم عنه الا خيرا ويأتي ساعي السوء فيقول كلمته الباردة التي وصلت الى عمر ومع ذلك يقبل الله دعوة سعد رضي الله عنه في هذا الرجل لانه ادعى عليه زورا وبهتانا. هذه الأعمال لم تزعج سعد بن أبي وقاص وهو الصحابي الزاهد المتقدم في الإسلام ولم يجعل في قلبه غلا لامير المؤمنين بل زاول عمله واستمر دون ان يكون لهذه الحادثة اي نتائج عكسية بالنسبة له.[١]

كان عمر يوصي عماله ويقول لجمهور الناس عند ذلك « أرأيتم إن استعملت عليكم خير من أعلم، ثم أمرته بالعدل أكنت قضيت مما عليّ، قالوا نعم قال لا حتى أنظر في عمله بما امرته به أم لا ».

ومن وصاياه لعماله قوله « الا واني لم ابعثكم امراء ولا جبارين ولكن بعثتكم أئمة الهدى يهتدى بكم فادوا للمسلمين حقهم، ولا تضربوهم فتذلوهم، وتغلقوا الابواب دونهم فيأكل قويهم ضعيفهم، ولا تستأثروا عليهم بشيء فتظلموهم، ولا تجهلوا عليهم، وقاتلوا بهم الكفار طاقتهم، فاذا رأيتم بهم كلالة فكفوا عن ذلك »[٢].

ونذكر هنا نموذجين لمحاسبة عمر لعماله :

---

(١) انظر كتاب الدكتور سليمان الطماوي عمر بن الخطاب ص ٢٧٨، ٢٧٩ الطبعة الثانية ١٩٧٦ دار الفكر العربي.

(٢) انظر القصة في كتاب الدكتور سليمان الطماوي عمر بن الخطاب ص ٢٧٦ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٦.

أحدهما : محاسبته لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

جاء أحد الاعراب الى ولي الأمر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه يشتكي أبا موسى الأشعري بعدة شكاوى نذكر منها :

أ ـ انه انتقى لنفسه من ابناء الدهاقين ستين غلاما .
ب ـ ومنها أن له قفيزين وخاتمين.
جـ ـ ومنها انه اجاز الحطيئة الشاعر بألف درهم .

بناء على صحيفة هذه الدعوى استدعى عمر رضي الله عنه أبا موسى ليسأله عن حقيقة هذه الدعوى، ولم يسأله وحده بل عمل مواجهة بينه وبين المدعى الأعرابي المتظلم فأجاب أبو موسى رضي الله عنه عن المتهم بما يلي :

أ ـ أما عن الستين غلاما فانه يعلم ان لهم فداء كبيرا ففداهم واخذ الفدية وقسمها بين المسلمين.
ب ـ وأما عن القفيزين والخاتمين فاحدهما لاهل الوالي والثاني للمسلمين يأخذون به أرزاقهم.
جـ ـ وأما عن اجازة الحطيئة بألف فذلك حتى يسد فمه فلا يشتمه.

فعلم الخليفة العادل صدق هذا الوالي فرده الى عمله[1]، هذه قصة عمر مع أبى موسى في المحاسبة ليست هناك قسوة ولا اذلال ولا تمعر أو تحكم بل هو مجرد شعور باطمئنان ولي الأمر الى سلوك الوالي والذي بينه وبينه مسافات بعيدة. انه مجرد طمأنة هذا المتظلم الى تفسير سلوك الوالي وله الحق في ان يعرف سرّ هذا السلوك وهذا غاية العدالة في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب.

ثانيهما : محاسبته لعمرو بن العاص رضي الله عنه :

هذه المحاسبة كانت من أشهر محاسبات عمر لعماله وقد جرت مكاتبات كثيرة بين الخليفة والوالي نختار منها نموذجا واحدا فقط لنرى فيها

(١) نفسه ص ٢٨٠.

صراحة الوالي وصراحة الخليفة وهدف كل منهما الوصول إلى الحقيقة والمصلحة العامة .

رسالــة الخليفــة :

من الخليفة الى الوالي : اني فكرت في أمرك والذي انت عليه، فاذا أرضك واسعة عريضة رفيعة، وقد اعطى الله اهلها عددا وجلدا وقوة في بر وبحر، وانها قد عالجها الفراعنة وعملوا فيها عملا محكما مع شدة عتوهم وكفرهم، فعجبت من ذلك وأعجب مما عجبت انها لا تؤدي نصف ما كانت تؤديه من الخراج قبل ذلك على غير تخوط ولا حدب.

ولقد أكثرت في مكاتبتك في الذي على ارضك من الخراج وظننت انه سيأتينا على غير نذر، ورجوت ان تضيق فترفع الى ذلك، فاذا انت تأتي بمعاريض تبعث بها الي لا توافق الذي في نفسي، ولست قابلا منك دون الذي كانت تؤخذ به من الخراج قبل ذلك، ولست أدري مع ذلك ما الذي نفرك من كتابي وقبضك، فلئن كنت مجزئا كافيا صحيحا ان البراءة لنافعة، وان كنت مضيعا ان الامر لعلى غير ما تحدث به نفسك. وقد تركت ان ابتغي ذلك منك في العام الماضي رجائي أن تفيق فترفع ذلك وقد علمت انه لم يمنعك من ذلك الا عمالك عمال السوء، وما تمالأوا عليه، اتخذوك كهفا فترفع ذلك، وعندي باذن الله دواء فيه شفاء عما اسألك عنه، فلا تجزع ابا عبد الله، أن يؤخذ منك الحق او تعطاه فان النهر يخرج الدر، والحق أبلج ودعني وما عنه تلجلج فانه قد برح الخفاء والسلام.

رسالــة الوالــي :

من الوالي الى الخليفة : أما بعد فقد بلغني كتابك امير المؤمنين في الذي استبطأتني فيه من الخراج، والذي ذكر فيه من عمل الفراعنة قبلي واعجابه من خراجها على أيديهم، ونقص ذلك منها منذ كان الإسلام ولعمري قد كان هذا الخراج يومئذ أوفر وأكثر والأرض أعمر ، لأنهم كانوا على كفرهم وعتوهم أرغب في عمارة الأرض منذ كان الإسلام ..

وانتهت هذه المحاورات بين الخليفة والوالي الى قول عمر رضي الله عنه لعمرو بن العاص في احد كتبه : اني قد خبرت من عمال السوء ما كفى،

وكتابك اليّ كتاب من أقلقه الأخذ بالحق، وقد شعرت بك ظنا، ووجهت اليك محمد بن مسلمة ليقاسمك مالك فاطلعه واخرج اليه ما يطالبك به، واعفه من الغلظة عليك فقد برح الخفاء[1]

هذا نموذج آخر من محاسبة عمر لعماله وهو نموذج فيه بعض القسوة، وقد رد عمرو بن العاص ردودا طويلة أثرنا عدم سرد الرسائل فمن ارادها فليرجع اليها في كتب التاريخ وهي تدل دلالة واضحة على حب عمر رضي الله عنه لمعرفة مصير الاموال وهي خاصة بالمسلمين جميعا فيخشى ان يستأثر بها الولاة دون الناس وهذا ما يحصل مع الاسف ـ في العصور الأخرى لقد عاش عمر طيلة حياته وأوقف نفسه خدمة للمسلمين ولحماية حقوقهم فعاش راشدا ومات راشدا ورحم الله عمر.

النموذج الثاني ـ صور من التنمية الاقتصادية في عهده رضي الله عنه :

اهتم أمير المؤمنين بالتنمية الاقتصادية وعمارة الأرض وذلك حتى يستفيد جميع المسلمين من وسائل العمارة والتنمية، حتى يتحرك المجتمع كله ويبحث عن الرزق، حتى لا يبقى عاطل في مجتمع عمر رضي الله عنه، حتى لا تتوقف الايدي العاملة « فان الايدي خلقت لتعمل »[2] « والله لئن جاءت الاعاجم الاعمال وجئنا بغير عمل لكانوا أولى بمحمد ﷺ يوم القيامة.

فاهتمام عمر بن الخطاب بالتنمية ناتج عن احساسه بوجوب اخراج كنوز الأرض أمام الناس حتى يستفيدوا من خيراتها فيشكروا الله، وهو الذي يعلم قيمة مداولة الناس ومعاملاتهم وهو الذي يقول « فرقوا بين المنايا ».

ووسائل التنمية كثيرة ومجتمع المدينة او مجتمع البصرة او مجتمع مصر كلها مجتمعات تسير على الطريقة التي تحقق لها التنمية بجميع صورها فبوسائل التنمية الاقتصادية تنتج التنمية الاجتماعية او بمعنى أعم التنمية الشاملة.

أمير المؤمنين ممن سعى في الأرض واشتغل به في كسب العيش وحارب

---

(١) عبد الحي الكتاني التراتيب الادارية ٤ ص ٢٢، وانظر الإسلام والتنمية الاقتصادية للاستاذ شوقي دنيا ص ٣١١ وانظر كتاب د. سليمان الطماوي عمر بن الخطاب ص ١٢٥ وما بعدها مصدر سابق.

(٢) انظر التراتيب الادارية عبد الحي الكتاني ٢ / ٢٢ ـ مصدر سابق.

كل وسائل الكسل والبطالة. فالتنمية لدى عمر هي أهم ما يسعى اليه. ان واجب الانسان ان يسعى فالانسان هو اهم خامة لعمارة الارض فهو العنصر البشري الهام كما سنرى في الصورة الأولى.

وما أمره بصرف الخراج لحفر الخلجان في البصرة وفي مصر وحفر الترع في كل مكان الا دليلا على رغبته في الوصول الى نمو وعمارة مبنية على أصول علمية وقدره في الانتاج المستمر.

النموذج الثاني ـ صور من التنمية الاقتصادية في عهده :

ونذكر صورتين من صور التنمية الاقتصادية في عهد عمر رضي الله عنه :

الأولى : اهتمامه بالعنصر البشري في التنمية.
الثانية : اهتمامه بالعنصر المالي في التنمية.

أولا ـ اهتمامه بالعنصر البشري في التنمية :

يقول عمر ـ رضي الله عنه ـ « ان الله خلق الايدي لتعمل »[1] فمن هذا المبدأ انطلقت سياسة عمر في التنمية فاهتم بالعمل كوسيلة اولى من وسائل التنمية وتمثل ذلك بعدة طرق رآها عمرعوامل مهمة لتنشيط العنصر البشري.

أ ـ **تحديد مفهوم التوكل** : وفي ذلك يقول عمر رضي الله عنه « المتوكل من ألقى حبة في الأرض وتوكل على الله »[2] واعتبر عمر من يميل الى التوكل متواكلا عاطلا لانه يأكل أموال الناس بالباطل، ونسب عنه انه قال عندما وجد اناسا لا يعملون فسأل عنهم فقيل له هم المتوكلون فقال كذبوا هم المتآكلون الذين يأكلون أموال الناس بالباطل[3].

ب ـ **لا يكفي الدعاء مع ترك العمل** : يقول عمر رضي الله عنه « لا يقعد احدكم عن طلب الرزق وهو يقول « اللهم ارزقني وقد علم ان السماء لا

---

(١) عبد الحي الكتاني التراتيب الادارية جـ ٢ ص ٢٢ مصدر سابق.
(٢) نفسه ص ٢٢ جـ ١.
(٣) د. محمد سلام مدكور حاجتنا الى التشريع الاسلامي مجلة الأزهر اغسطس سنة ١٩٥٩.

تمطر ذهبا ولا فضة وانما يرزق الله الناس بعضهم من بعض »[1].

جـ ـ **قطع المعونة عن العاطلين القادرين على العمل** : قام عمر رضي الله عنه بقطع المعونة والمساعدة عن كل من يقدر على العمل وفي ذلك يتخذ عمر هذا القرار مع اصحاب الصفة الفقراء الذين كانوا يجلسون بالمسجد قائلا لهم ان رسول الله ﷺ قد احتفظ بكم عندما لم يكن هناك فرصة للعمل اما والوضع قد تغير والفرص ميسرة للعمل فامشوا لشأنكم واعملوا مع العاملين وصرفهم عن المكث في المسجد.[2]

د ـ **تهيئة فرص العمل** : اتاح عمر بن الخطاب رضي الله عنه فرصة العمل للقادرين فاقطع الاراضي، واذن باحياء الموات، وعمّر الأراضي البور، واجلى اليهود عن ارض خيبر ليهيئ الفرصة للمسلمين القادرين على العمل.

فبهذه السياسة الحكيمة والاهتمام بالعنصر البشري وجعله وسيلة هامة من وسائل التنمية ادت التنمية مهمتها فقطع دابر البطالة ونفذ فكرته المشهورة (انما خلقت الايدي للعمل).

ثانيا : اهتمامه بالعنصر المالي في التنمية :

بعد أن هيأ عمر الانسان واقنعه بانه عنصر مهم من عناصر التنمية وضرب بالدرة من يراه جالسا دون عمل واسقط شخصيته من عينه حيث يقول : « أرى الشاب فيعجبني فاذا سألت عنه فقيل لا عمل له سقط من عيني » بعد ان عمل عمر كل هذا ووجه الايدي للعمل لابد من ايجاد رأس المال وهو المهم وهو يأتي نتيجة العمل فهيأ الفرصة للانسان وأوجد له مكانا رحبا للعمل وضمن له في صور متعددة حتى لا يتعطل ويدعى عدم وجود مكان يعمل فيه والدولة مسئولة عن ايجاد فرص العمل لمواطنها ومن ذلك ما يلي :

أ ـ **توزيع الأراضي البور** : المهملة : على الافراد، وذلك للقيام بمهمة احيائها واستغلالها وتنميتها وذلك عن طريق الاقطاع لفرض الاستقلال وساعدهم

---

(١) د. سليمان الطماوي عمر بن الخطاب والسياسة والادارة الحديثة ص ٤١٨.

(٢) محمد زيد وجدي الإسلام دين الهداية والإصلاح ص ١٨٧.

عمر على عملية استصلاحها ووكل عماله في اعانتهم يتمثل في وصية عمر لاحد عماله بأن يساعد أحد المواطنين بقوله « اعنه على زرعه »[1] وقد حفر الخلجان واصلح الترع وغير ذلك من الوسائل التي تعين على الاستفادة من الارض ومساهمة الدولة في هذا حتى تخفف عن المواطن بعض المصاعب التي لا يستطيعها وحده.

ب ـ **تطوير احياء الأرض والاذن في ملكيتها** : بعد ان قال رسول الله ﷺ « من أحيا أرضا ميتة فهي له »[2] جاء عمر رضي الله عنه فنفذ هذا الكلام وشجع الاحياء بجميع صوره وتابعه وانتزع أرض أحد المواطنين لانه لم يزرعها ولم يترك غيره يستفيد منها واعطاها لغيره قائلا، ان رسول الله لم يمنحك اياها الا لتستفيد منها فاجبره على اخذ مالم يستطع الاستفادة[3] منه وهذا تصرف سليم من ولي الأمر ويحدد للاحياء ثلاث سنوات قائلا : « من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين فلم يعمرها فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها »[4] ويقول أيضا : « ليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين »[5].

جـ ـ **بذل النصح والخبرة للمسلمين** : وخاصة من يعمل في التجارة هدفا منه في نمو تجارتهم واستمرارهم فيها نذكر من ذلك سؤاله لاحد المواطنين قائلا : « ما مالك ؟ قال له عطاني الفان قال اتخذ من هذا الحرث والنائبات »[٦-٧] ويقول أيضا : « اصلحوا أموالكم التي رزقكم الله »[8] ويقال : « من تجر في شيءٔ لم يصب فيه فليتحول الى غيره »[9].

---

(١) الأموال لابي عبيد ص ٣٩٢.
(٢) اخرجه ابو داود في سننه جـ ٣ ص ١٧٨.
(٣) الاموال لابي عبيد ص ٤٠٨.
(٤) نفسه ص ٤٠٨.
(٥) الخراج لابي يوسف ص ٦٥، وانظر الاحكام السلطانية للماوردي ص ١٩١.
(٦) النائبات هو ما يراه من اشياء اخرى.
(٧) ادب الدنيا والدين للماوردي ص ١٨٩.
(٨) انظر ص ٢٣٥/٢٣٢ الإسلام والتنمية الاقتصادية.
(٩) نفســـه.

ويذهب عمر الى أبعد من هذا حيث يبين طرق التجارة بقوله : « فرقوا بين المنايا[1] اذ اشتريتم الحيوان أو غيره فلا تغالوا في الثمن واشتروا بثمن الرأس الواحد رأسين فان مات الواحد بقى الآخر فكأنكم فرقتم مالكم عن المنية »[2].

ولعمر رضي الله عنه آراء كثيرة فيما يتعلق بالتجارة تدل على نظر ثاقب وخبرة اقتصادية سليمة.

النموذج الثالث : صور من التكافل الاجتماعي في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه :

يطلق بعض الدارسين اصطلاح التأمين الاجتماعي والضمان الاجتماعي والتكافل الاجتماعي كما لو كانت مترادفة في حين ان هناك فروقا أساسية :

أ ـ **فالتأمين الاجتماعي** : تتولاه الدولة والمؤسسات الخاصة والاخذ به من قبيل المصلحة العامة وهو يتطلب مساهمة المستفيد باشتراكات يؤديها وتمنح له مزايا التأمين الاجتماعي ايا كان نوعها متى توافرت فيه شروط استحقاقها بغض النظر عن دخله[3].

ب ـ **والضمان الاجتماعي** : فتتولاه الدولة وتلتزم بتقديم المساعدة للمحتاجين في الحالات الموجبة لتقديمها متى لم يكن لهم دخل أو مورد للرزق والأخذ بالضمان الاجتماعي هو من قبيل تطبيق النص أي ما ورد به القرآن والسنّة فيما يتعلق بالزكاة فالزكاة هي مؤسسة الضمان الاجتماعي في الإسلام فهي تضمن لكل فرد يعيش في مجتمع اسلامي ايا كانت ديانته وجنسيته حد الكفاية بحيث اذا لم تسعفه ظروفه الخاصة لمرض أو شيخوخة أو تعطل عن العمل من تحقيق هذا المستوى اللائق للمعيشة والذي يختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية تكفلت بذلك الدولة عن طريق صندوق أو مؤسسة الزكاة.[4]

جـ ـ **اما التكافل الاجتماعي** : فيتولاه الافراد بينهم وبين بعض وهو لا يقتصر

---

(١) عيون الاخبار جـ ١ ص ٢٥٠، مجمع الامثال جـ ٢ ص ٢٧٧، العقد الفريد جـ ١ ص ٢٨٦.

(٢) المنايا يعني الحيوانات أو هي الأموال ذات الروح.

(٣) د. الفنجري المدخل ص ١٠٥ طبعة ١٩٧٢.

(٤) د. الفنجري الإسلام والضمان الاجتماعي نشر دار ثقيف بالمملكة العربية السعودية طبعة سنة ١٤٠٠ هـ.، ص ٢٣ وما بعدها ونشير الى ان هذه التفرقة رأي د. الفنجري.

على مجرد التعاطف المعنوي من شعور الحب والبر والامر بالمعروف والنهي عن المنكر بل يشمل أيضا التعاطف المادي بالتزام كل فرد قادر بعون اخيه المحتاج كحق القرابة وحق الماعون وحق الضيافة وحق الدقة عن ظهر غنى، والاخذ بالتكافل الاجتماعي هي من قبيل تطبيق النص وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة « **انما المؤمنون اخوة** »[1] وقوله جلا وعلا : « **وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان** »[2] وقول الرسول « والله لا يؤمن احدكم حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه »[3] وما شابه هذا من الآيات والاحاديث.

وعلى هذا فهو أوسع معنى من الضمان الاجتماعي اذ له مظهران مظهر التكافل المعنوي ومظهر التكافل المادي وكل هذين المظهرين يلتزمهما الافراد انسجاما مع أوامر القرآن والسنّة النبوية بأمر المؤمن أن يعطف على أخيه المؤمن.

ونذكر نموذجا من صور التكافل في عهد عمر ونختار منه : « قصة عام الرمادة » لاشتماله على التكافل الاجتماعي وعلى الضمان الاجتماعي ولا ننسى قبل الحديث عن هذه القصة ان نشير الى أن من صور الضمان الاجتماعي ما فعله عمر مع الشيخ اليهودي الذمي الذي كان يعيش في المدينة حيث وضع له راتباً من بيت مال المسلمين قائلا : ما أنصفناك اذ أخذنا شبيبتك وخذلناك في هرمك » وأمر أن يعطى رزقا جاريا من بيت المال، وكذلك فرضه للمولود والفطيم، واعطاؤه خادما للاعمى[4] كل هذه نماذج للضمان الاجتماعي الذي تتولاه الدولة رعاية لمواطنيها كان لها اثرها الجيد في ايجاد مجتمع مليء بالعدالة الاجتماعية وحياة كريمة تركت طيب الذكر للفاروق رضي الله عنه.

بعد هذا التمهيد ندلف الى ذكر « عام الرمادة » وأثرها في التطبيق

---

(١) سورة الحجرات آية (١٠) .

(٢) سورة المائدة آية (٢) .

(٣) فتح الباري ، البخاري جـ ١ ص ٤٨ .

(٤) طبقات ابن سعد جـ ٣ ص ٣٠١ .

الاقتصادي الإسلامي الراشد مشيرين الى ما يلي :

أ ـ التعريف لعام الرمادة.

ب ـ التكافل الاجتماعي على مستوى الاقاليم أو الامة الإسلامية.

جـ ـ التكافل الاجتماعي على مستوى الافراد.

د ـ من اجتهادات عمر الاقتصادية في هذا العام.

(أ) التعريف بعام الرمادة :

في أواخر سنة سبع عشرة للهجرة وأول السنة الثامنة عشر للهجرة حدث قحط شديد في شبه الجزيرة العربية استمر قرابة تسعة أشهر فجفت الأرض واسودّ لونها حتى صار كرماد النار فسمى هذا العام بعام الرمادة وهلكت الماشية وأصابها الهزال وأصاب الناس جوع شديد ونقص في أموالهم وقلة ذات يدهم، ونزح سكان البادية ومن استطاع من أطراف الجزيرة العربية الى المدينة المنورة لوجود الوالي والحاكم فيها، وطمعا في خيرات المدينة لانها أحسن حالا من غيرها.

يروي الطبري في تاريخه[1] أنه نزح الى المدينة قرابة ستين ألفا وهذا رقم كبير اذا قيس بذلك الوقت مع الاخذ بعين الاعتبار ان الكثرة من العجزة لم يستطيعوا الحضور للمدينة فبهذا أصبحت شبه جزيرة العرب بحالة من التدهور الاقتصادي والحاجة الماسة الى الاغاثة السريعة.

« وهذه الازمة الاقتصادية التي استفحلت لم تنشأ نتيجة عيب في سياسة عمر الاقتصادية بل ان ذلك ناتج عن سبب توقف الامطار فترة طويلة وهذا أمر الـٰهي، فالازمة ظاهرة طبيعية تحدث في أي مجتمع من المجتمعات المتقدمة او في المجتمعات المتخلفة »[2].

(ب) التكافل الاجتماعي على مستوى الاقاليم والأمة الإسلامية.

---

(١) نقل ذلك الدكتور احمد الشافعي في كتابه « الفكر الاقتصادي عند عمر بن الخطاب » ص ٣٣٧ / مرجع سابق.

(٢) الإسلام والتنمية الاقتصادية للاستاذ شوقي دنيا ص ٣٩٤ / مصدر سابق.

أحس عمر رضي الله عنه بصفته واليا على المسلمين مسئولية الافراد بعضهم على بعض ومسئولية الاقاليم الأخرى عن هذا المجتمع المنكوب فكتب الى عماله ليستغيثهم ويستعين بهم ويطلب منهم الاعانات فكتب الى عمرو بن العاص واليه على مصر قائلاً : الى العاص بن العاص سلام عليك، أما بعد : « أفتراني هالكا ومن قبلي وتعيش أنت ومن قبلك ياغوثاه ثلاثا » فاجابه عمرو بن العاص رضي الله عنه « لعبد الله أمير المؤمنين من عمرو بن العاص سلام عليك، فاني أحمد اليك لله الذي لا اله إلا هو : أما بعد فقد أتاك الغوث فلبث لبث لأبعثن اليك بعير أولها عندك وآخرها عندي »[١].

وأسلوب عمر رضي الله عنه وان كان فيه صراحة وحدّة في مخاطبته لعماله الا أن الوقت له أثره، والحادث جلل وعظيم فلم يغضب عمرو بن العاص لهذا الاسلوب من عمر وهو الذي يعلم همة عمر ونبله وصدقه وحبه للمسلمين ومقدار ارتباطه بحاجاتهم.

وليس هذا تعسفا من عمر في استعمال الحق بل هو الاسلوب الذي يناسب الحالة هذه فهو محتاج وهو ينتظر الغوث وهكذا كتب عمر رضي الله عنه الى بقية الاقاليم في الشام والعراق فأتته النجدة سريعة وكان من خطابه لمعاوية رضي الله عنه في الشام : اذا جاءك كتابي هذا فابعث الينا من الطعام بما يصلح من قبلنا فانهم قد هلكوا الا أن يرحمهم الله[٢].

استجابت الاقاليم لعمر رضي الله عنه وهو ولي الأمر فاظهرت التعاون مع عمر والتكافل الصادق في أجل وابهى صوره وتبين ان المسلمين لحمة واحدة وحققوا مبدأ الايثار فيما بينهم انه مجتمع المدينة المجتمع الصالح الفاضل انه مجتمع المسلمين في عهد الخلافة الراشدة مجتمع التقوى.

(جـ) التكافل الاجتماعي على مستوى الافراد :

أحس المسلمون في المدينة بحاجة بعضهم الى بعض فجمعوا ما لديهم وفتحوا بيوتهم لاخوانهم الوافدين وبهذا المنظر اعادوا لنا مشهدين من مشاهد

---

(١) طبقات ابن سعد جـ ٣ ص ٣١٠.

(٢) نفسه جـ ٣ ص ٣١١.

النبوة، أما المشهد الأول فهو ماصوره ﷺ في حديثه الشريف الذي رواه البخاري عن الاشعريين « حيث قال في مدحهم « ان الاشعريين اذا أرحلوا في الغزو جمعوا ما لديهم بعضه الى بعض فهم مني وانا منهم »[1] هذا المشهد الأول وهو مشهد رائع حقا فيه أبهى صور التكافل الاجتماعي والاحساس بالواجب، والمشهد النبوي الثاني مشهد التآخي بين المهاجرين والانصار حيث آخى عليه السلام بين المهاجرين والانصار فاصبحوا بذلك يدا واحدة وعاشوا في خير جميعا ترفرف عليهم علامات الود ورايات المحبة، ونختم المشهد النبوي الثاني باضافة مشهد ثالث ذكره القرآن الكريم عن الانصار رضي الله عنه حيث يقول القرآن : « **ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة** »[2] هذا الايثار هو اسمى وأروع صورة من صور التكافل.

ونؤكد ونحن نكتب هذه السطور ان مجتمع المدينة عام الرمادة لم ينس هذه المشاهد الاخرى الكثيرة ولا يزال عصر النبوة قريبا منهم فالصحابة رضي الله عنهم لازالوا يعيشون ويذكرون أحداث النبوة وعصر أبي بكر رضي الله عنه فلا غرو اذا قاموا بالواجب وهم خير مجتمع وخير قرن فأصبح مجتمع المدينة مسئولا عن اعانة واعاشة ستين الفا لمدة تسعة أشهر انها سنة صعبة وتجربة قاسية استطاع صحابة رسول الله ﷺ ان يمروا بالتجربة بنجاح بحمد الله بعد أن كان ولي الأمر بنفسه يتولى قيادة هذه المسيرة الخيّرة الى الأخذ بالمسلمين الى شاطئ الامان فالتفوا مع الحاكم يدا واحدة وبذلوا وسعهم كل هذا وعمر رضي الله عنه يسعى لاي حلّ يراه حتى قال : « نطعم ما وجدنا ان نطعم فان أعوزنا جعلنا مع أهل كل بيت عدتهم الى أن يأتي الله بالحياء فان الناس لا يموتون على أنصاف بطونهم »[3].

وعمر رضي الله عنه بنفسه عاش التجربة مع المسلمين بصفته حاكما وذلك بحرصه الشديد على القضاء على المشكلة بكل وسيلة ممكنة، وكذلك

---

(١) حديث متفق عليه انظر صحيح مسلم بشرح النووي جـ ١٦ ص ٦١ ـ ٦٢. وصحيح البخاري جـ ٢ ص ٧٤.

(٢) سورة الحشر آية (٩).

(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد جـ ٣ ص ٣١٦.

بصفته مواطنا فقد ضرب المثل بنفسه في الايثار والاحساس بالمسئولية ومشاركة المسلمين ازمتهم فلم يغمض له جفن ولم يهدأ له بال حتى فرج الله على المسلمين فكان يهنأ الجرباء، وينصحهم في كيفية الطعام ويخاطب أمراء الاقاليم، ترك الاكل الرقيق والسمن واللبن وطبق التقشف والزهد في المأكل وتفرغ بكليته للمعوزين والمحتاجين وكان يقول في دعائه : اللهم لا تجعل هلاك امة محمد على يدي »[1].

« حرم على نفسه اللحم، وحلف أن لا يأكله حتى يأكله الناس »[2] وقال كلمته المشهور « كيف يعنيني أمر رعيتي اذا لم يمسني ما يمسهم »[3] ويذكر عنه عياض بن خليفة[4] ما يلي : « رأيت عمر عام الرمادة وهو أسود اللون ولقد كان أبيضا فنقول ممّ ذا ؟ فيقال كان رجلا عربيا وكان يأكل السمن واللبن فلما أمحل الناس حرمها حتى يحيوا فأكل الزيت فتغير لونه وجاع فاكثر »[5].

لم يكتف عمر بتطبيق التكافل على نفسه بل طبق ذلك على أهل بيته وشدد عليهم في ذلك لان آل عمر هم القدوة وهو المسئول عنهم فهو الحاكم فيجب أن يكون قدوة وذلك حين يخاطبهم ان يكونوا مع المسلمين في سرائهم وضرائهم، فقد نظر عمر عام الرمادة الى بطيخة في يد بعض ولده، فقال بخ. بخ. يا ابن أمير المؤمنين تأكل الفاكهة وأمة محمد هزلى فخرج الصبي يبكي فأسكت عمر بعد ما سأل عن ذلك فقالوا اشتراها بكف من نوى ».

هذه بعض الحلول الاقتصادية التي رآها عمر رضي الله عنه حلا لهذه المشكلة وقد وفق بحمد الله الى خير الحلول وقبل ان ننهي هذا البحث نشير الى بعض الاجتهادات الاقتصادية في هذا العام .

(د) من اجتهادات عمر الاقتصادية عام الرمادة :

١ ـ عملية التوازن الاقتصادي :

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد جـ ٣ ص ٣١٢.
(٢) نفسه ص ٣١٣ جـ ٣ مرجع سابق.
(٣) ابن سعد ص ٣١٥ / ٣.
(٤) عياض بن خليفة الخزاعي تابعي جليل روى عنه الامام الزهري (ابن سعد جـ ٥ ص ٢٥١).
(٥) الطبقات الكبرى لابن سعد جـ ٣ ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

عندما نوى رضي الله عنه أن يدخل على كل بيت مثلهم وقال، ان الناس لا يموتون على انصاف بطونهم، ففي هذا الاجتهاد تطبيق لقول الرسول المتقدم « ان الاشعريين اذا أرملوا في الغزو جميعا زاد بعضهم الى بعض فاقتسموه فهم مني وأنا منهم » وهذا عين ما أراد تطبيقه عمر وفيه نهاية الايثار ونهاية التوازن الاقتصادي بين المسلمين والتكافل.

٢ ـ تأجيل قطع اليد لمن سرق :

وذلك لوجود شبهة الحاجة فقد كان عمر لا يقطع عام المجاعة وهو هذا العام وهذا نهاية الفقه عند عمر فقد رأى ان الحاجة دعت هذا الرجل الى أن ينقذ نفسه فلولا هذه الحاجة الملحة لما ترك عمر حدا من حدود الله ولكن حاجة هذا الرجل لاحياء نفسه اضطرته الى السرقة فرأى عمر ان هذا شبهة تدرأ بها حد السرقة فلم يكمل نصاب السرقة في رأيه للظروف المحيطة به[١].

٣ ـ تأخيره للزكاة عام الرمادة :

فقد جاء في ابن سعد : ان عمر أخر الصدقة عام الرمادة فلم يبعث السعاة فيما كان قابل رفع الله ذلك الجدب امرهم ان يخرجوا فأخذوا عقلين فامرهم ان يقسموا عقالا ويقدموا عليه بعقال[٢].

٤ ـ توزيعه للزكاة لاعادة رأس المال :

هذا في رأيي اجتهاد من عمر حيث قال ابن سعد في الطبقات : بعث عمر مصدقا عام الرمادة فقال له : « اعط من أبقت له السنة[٣] غنما وراعيا، ولا لقط من أبقت له السنة غنامين وراعيين »[٤].

فان عمر أراد ـ والله أعلم ـ من هذا التصرف ان يعيد للناس من كانت

---

(١) اعلام الموقعين جـ ٣ ص ٦.
(٢) ابن سعد في الطبقات جـ ٣ ص ٣٢٣.
(٣) السنة : المقصود بها هنا بتخفيف النون المجاعة والعرب تسمي القحط سنة وقد ورد في الحديث : اللهم لا تهلك امتي بالسنين، أي بالجدب.
(٤) ابن سعد في الطبقات جـ ٣ ص ٣٢٣.

عليهم احوالهم الأولى قبل عام الرمادة وذلك ليحصل التوازن المادي بين المسلمين وهذا تطبيق اقتصادي جيد.

الفــرع الثـاني

المنهج الاقتصادي لامير المؤمنين علي بن أبي طالب

أولاً ـ منهجه الاقتصادي :

يمثل الامام علي بن أبي طالب رضي الله عنه مدرسة فقهية مستقلة قامت بنقلها بعد ذلك أغلب المدارس الفقهية بواسطة آرائه الاجتهادية الكثيرة المنتشرة في بطون الكتب وفيما نقله عنه تلاميذه وضمنوا هذه النقولات صحيحها وسقيمها كتاب نهج البلاغة كما تضمنت اغلب أقواله وما رواه عنه عدا آل البيت كتب الحديث النبوي سواء مما قاله هو أو ما رواه عن رسول الله ﷺ.

هذا ويعتبر علي بن أبي طالب أحد الصحابة المجتهدين.

وقد تحدثنا عن منهج الصحابة بصفة عامة بمناسبة حديثنا عن تاريخ التشريع في عهد الصحابة وبمناسبة حديثنا عن الأخذ بقول الصحابي والاحتجاج به وقد أفضنا الحديث في ذلك لا سيما منهج الصحابة وسماته المميزة ولا سيما الفصل الذي عقدناه عن اجتهاد الصحابة والامام علي ضمن هؤلاء الصحابة فمنهجه لا يخرج عن منهجهم فهو من الورعين في الفتاوى، وهو من الواقعيين في فتاواهم، ومن الحريصين على اتباع الكتاب والسنّة والمصادر الأُخرى التي لم يعرفها الصحابة باسمها الذي عرفها بعد ذلك علماء أصول الفقه بل كانوا يسمون ذلك الرأي.

وفقه الامام علي بن أبي طالب رضي الله عنه في كل مجالات الحياة وخطابه للاشتر النخعي حاكم مصر دليل على ذلك[1] وكذلك خطاباته الأخرى الموجهة الى الولاة والحكام.

وعليّ أقضى الناس والصحابة يشهدون بهذا ذلك لان رسول الله ﷺ

(١) انظر نصه كاملا في نهج البلاغة للشريف الرضى بشرح الامام محمد عبده جـ ٣ ص ٨٣ طبع مؤسسة الاعلمي في بيروت د. ت.

ضرب بصدره ذات مرة ودعا له[1] وكان عمر يتعوذ من قضيته ولا أبا حسن لها ومشاهده معروفة في القضاء ومشهودة والمطلع على ما كتبه العلماء ضمن مؤلفاتهم عن قضاء الامام علي يعرف قيمة فقهه وفهمه[2].

ومن خلال دراستنا للنماذج الثلاثة التي يراها القارئ بعد هذا التمهيد يدرك أهمية هذا الفقه على أنني أنبه الى أن فقه الامام عليّ نظري أكثر من تطبيقي ذلك لانه لم يتمكن بسبب الحروب والفتن في عهده من التطبيق وهذه الفكرة التي كنت أؤمن بها واعتقدها مدة طويلة ولكني أرى أن فقه الامام عليّ رضي الله عنه يمتد من تاريخ بدء الخلافة الراشدة إن لم نقل اجتهاده في عهد الرسول ﷺ اذا كنا سنسمي توليه القضاء في اليمن في عهد الرسول ﷺ اجتهادا ولا شك انه اجتهد وهذه قضية لا نعرض لها الآن فان أبرز فقه الامام عليّ كان في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب حيث استعان به أمير المؤمنين ولا تكاد تجد قضية الا وعليّ له رأي فيها وهذا لا نقوله زعما وادعاء بل ان المتتبع والمستقرئ للفقه في عهد الخلافة الراشدة يدرك هذا ولو شاء احد الباحثين تتبع هذه الفتاوى والاراء التي اشترك فيها الخليفتان لوجدها لا تستعصى عليه في الجمع.

اذن فقه الامام عليّ رضي الله عنه فقه له اهميته كيف وقد قام ولاة الأمر في عهده بتنفيذ وصاياه في جميع المجالات واستفاد منه الفقه المذهبي بعد ذلك وتأثر به ولا ندعى انه كتأثرهم بعمر بن الخطاب وابن مسعود ولكن نقول ان له اثرا كبيرا في المذاهب بصفة عامة ولا سيما فيما يتعلق بالقضاء.

ونختم هذه المقدمة بتبيين ثلاثة أمور قد تكون من أهم مميزات منهج الامام عليّ رضي الله عنه.

---

(١) قال السيوطي في تاريخ الخلفاء اخرج الحاكم وصححه عن عليّ قال بعثني رسول الله ﷺ الى اليمن وأنا شاب اقضي بينهم ولأدري ماالقضاء فضرب صدري بيده ثم قال اللهم اهد قلبه وثبت لسانه، فوالذي خلق الحبة ما شككت في قضاء بين اثنين، انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي جـ ١٧٠/ طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر / طبعة ثانية سنة ١٣٧٨ هـ ، ١٩٥٩م. بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.

(٢) انظر مثلا نماذج من فقهه في اعلام الموقعين لابن القيم في مختلف الاجزاء، وكذلك نقل السيوطي في تاريخ الخلفاء نبذة طيبة في سيرته ص ١٧٠ ـ ص ١٨٢ .

الميزة الأولى : الاستيثاق من الخبر ـ الحديث ـ باستحلاف صاحبه الذي نقله.

الميزة الثانية : اتجاهه بفقهه الى الرأي باحثا عما يحقق مصالح الناس ويتفق مع أحوالهم في غير العبادات.

الميزة الثالثة : عدم وقوفه عند ظواهر النصوص وانما يغوص على المعاني الدقيقة فيها غوص الفقيه المتمكن[1]

بعد هذا التمهيد السريع ندرس ثلاثة نماذج من فقهه :

النموذج الأول : الثمن العادل.
النموذج الثاني : التنمية الاقتصادية في عهده.
النموذج الثالث : الحوافز « الثواب والعقاب ».

ثانيا ـ نماذج وصور من اجتهاداته الاقتصادية

النموذج الأول ـ الثمن العادل :

الثمن في الاقتصاد الوضعي عبارة عن مقياس يعبر فيه عن قيمة سلعة أو خدمة في المبادلة مع السلع أو مع الخدمات لأخرى، وهذا يستدعي أن تكون هناك وحدة حساب مشتركة. وللثمن وظائف أساسية في الحياة الاقتصادية اذ من الواضح ان الانسان لا يقتصر على انتاج السلع التي يشبع بها حاجاته ولكنه ينتج ما يزيد عن ذلك القدر، ولما كان لا يستطيع ان ينتج كافة السلع اللازمة لاشباع حاجاته لهذا فهو مضطر الى بيع الفائض من انتاجه، وبالثمن الذي يتقاضاه يتمكن من الحصول على السلع والخدمات التي ينتجها سواه واللازمة لاشباع بعض حاجاته. والثمن هو الذي يمكن الانسان من الموازنة بين السلع التي يهمه ان يشبعها، وفضلا عن ذلك فالاثمان تعكس الى حد كبير اتجاهات الاستهلاك وبذا يتسنى تكييف الانتاج بحيث يتمشى مع الاستهلاك وذلك بافتراض سيادة الظروف العادية[2].

---

(١) انظر مناهج الاجتهاد للدكتور محمد سلام مدكور ص ٥٥٥ / منه مطبعة جامعة الكويت سنة ١٩٧٤.
(٢) الموسوعة الاقتصادية للدكتور راشد البراوي ص ٢٠٠ وما بعدها.
الموسوعة الميسرة، لمجموعة مؤلفين ص ٥٨٢ وما بعدها.

ولما كان ثمن كل سلعة يعبر عنه بالنقود فانه ينشأ عن ذلك ما يسمى بالمستوى العام للاثمان أو الاسعار وارتفاع المستوى العام للاسعار يعني انخفاض القوة الشرائية للنقود، كذلك فان انخفاض المستوى العام للاسعار يعني ارتفاع القوة الشرائية للنقود ويتوقف المستوى العام للاسعار على عوامل متعددة من أهمها كمية النقود المداولة فاذا زادت كمية النقود المتداولة فان ذلك يؤدى الى ارتفاع المستوى العام للاسعار أي انخفاض القوة الشرائية للنقود والعكس بالعكس[1].

أما الثمن في الفقه الإسلامي :

فهو من مصطلحات البيع في فقه المعاملات وهو مبلغ من المال يقع به التراضي بين العاقدين عوضا عن البيع، وقد يكون الثمن موافقا لقيمة المبيع أو أزيد أو انقص منها اذ العبرة بالايجاب والقبول.

ويشترط لصحة البيع تعيين الثمن ويصح آجلا وعاجلا ومقسطا.

وقد ورد في القرآن الكريم في عدة آيات بمعنى العوض عامة سواء كان عوضا ماديا او عوضا عاما فالأول كقوله تعالى : « **وشروه بثمن بخس دراهم معدودة** » ومن الثاني قوله تعالى : « **ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا** »[2] قال الراغب في مفردات غريب القرآن : « الثمن : اسم لما يأخذه البائع في مقابلة المبيع عينا كان أو سلعة وكل ما يحصل عوضا عن شيء فهو ثمنه »[3].

وهو أنــواع :

الثمن العدل : وهو موضوع دراستنا.

الثمن المحدد

الثمن المعتاد

---

(١) مبادئ الاقتصاد للدكتور عبد المنعم راضي ص ١٦٩ وما بعدها.

(٢) سورة آل عمران آية ٧٧.

(٣) المفردات في غريب القرآن للراغب الاصفهاني ص ٨٢ وانظر كذلك القاموس الاسلامي للاستاذ احمد عطية الله ص ٥٤٢ جـ ٢. وانظر أيضا : المعاملات الشرعية للشيخ أحمد ابراهيم بك ص ١٣٥ وما بعدها مطبعة دار الانصار بالقاهرة ٣٥ د. ت.

فالثمن المحدد : هو الذي لا مساومة فيه وهو الذي تسعره الدولة أو يقوم الافراد بالاتفاق على سعر معين[1].

والثمن المعتاد : هو الثمن العادي وهو الذي يتحدد أساسيا بنفقات الانتـــاج[2].

بعد هذا التمهيد ندرس الثمن العادل على النحو التالي :

أولاً ـ الثمن العادل ـ في المذهب الحر :

ذكرت بعض المدارس الفكرية أن الذي يحدد قيمة السلعة هو المنفعة المستمدة من وحدات السلعة، وذكرت بعض المدارس الأخرى ان الذي يحدد قيمة السلعة هو **العمل المبذول** أو بصفة عامة هو قيمة تكلفة السلعة بما فيها العمل وغيره من التكاليف ثم جاء مارشال[3] فأكد أن الذي يحدد الثمن هو **قوى العرض** والطلب مشتركة مع بعضهما. وهكذا تبنى انصار المذهب الحر مذهب الفريد مارشال وقالوا : ان الثمن العادل هو ثمن السوق الذي تحدده قوى العرض والطلب دون تدخل، فهو الذي يكون تلقائيا عند نقطة التوازن .بين عنصرين متضاربين عنصر منفعة السلعة وعنصر نفقة انتاج السلعة وتكلفتها، فالأول يمثل المستهلك والثاني يمثل مصلحة المنتج.

والثمن العادل عندهم هو ما يوافق المشتري على دفعه مهما كان هذا الثمن فهذا هو المقياس فالسلعة تساوي قيمة النقد المدفوع لها من المشتري فمنفعة السلعة تساوي حرمانه من النقود التي دفعها ثمنا لهذه السلعة فهذا هو الثمن العادل لانه على المدى الطويل يؤدي الى التعادل مع نفقة الانتاج وهذا يرفع الغبن الواقع على المشتري ان ظهر ان هناك غبن، وانه على المدى الطويل لا يحصل المنتج الا على أقل ربح ممكن هو الربح العادي الذي لا غبن فيه، فلا

---

(١) انظر المبادئ الاقتصادية في الإسلام للدكتور علي عبد الرسول ص ١١٣.

(٢) نفسه ص ١١٣ / وانظر معجم المصطلحات العلمية والفنية ليوسف خياط، طبعة دار لسان العرب بيروت سنة ١٩٧٨ ـ ص ١٠٧.

(٣) انظر للتفصيل مذهب مارشال الدكتور احمد أبو اسماعيل في كتاب أصول الاقتصاد ص ٣١١ نشر دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٩.

معنى لتدخل الدولة في الاسعار من هذا المنطلق لان الذي يحدد السعر هو المشتري نفسه وقضية العرض والطلب قضية منافسة حرة تكفل تحقيق العدالة على المدى الطويل.

ويمكن مناقشة هؤلاء بأنه لو كان كلا منهم صحيحا فليس الا من الناحية النظرية فحسب ذلك لانه في الواقع لا وجود لهذه المنافسة الحرة التي يدعونها فمجتمعات الاقتصاد الحر لا تعرف الا السوق الاحتكارية أو الاسواق المؤقتة اذ معظم الاثمان فيها لا تكون نتيجة منافسة حرة فالمشاهد انه غالبا ما يوجد فرق بين ثمن السلعة وبين نفقة الانتاج والمشترى نفسه لا يعلم فعلا الفرق ولم يفكر أن يسأل المنتج عن تكلفة السلعة حتى يستطيع وضع الثمن الحقيقي فالذي يضع الثمن هو المنتج فبهذا جرت العادة.

ثم أي مشتر يستطيع تحديد الثمن للسلعة دون معرفته بوحدات انتاجها وبتكلفتها الحقيقية فترك الثمن لتحديد المشتري شيء جدير بالاهتمام والاحقية ولكن شيئا من ذلك لا يحدث فعارضو البضائع هم الذين يضعون السعر الذي يرغبون، ولو فرضنا ان المشترى هو الذي يضع السعر على سبيل التنزل فان السعر الذي وضعه قد يكون أقرب للمصلحة العامة ومع هذا لا يقول احد بأنه قريب من السعر المعقول للسلعة المنتجة فبهذا يبدو الاستغلال والاحتكار.

وقد يقول قائل فما الفرق بين ما فعله المذهب الحر وبين ما فعله الاقتصاد الإسلامي وهو الا يكون الثمن رهنا لا للبائع ولا للمشتري وقد يكون ثمن السوق الذي تحدده قوى العرض والطلب عادلا أي غير مجحف بالبائع (عنصر نفقة انتاج السلعة) او المشتري (عنصر متعهد السلعة) أما اذا جاء ثمن السوق مجحفا باحد الطرفين فانه يصير لزاما على الدولة ان تتدخل، على ان تراعى دائما في تحديد الاسعار الا يلحق ضررا بالمنتج أو المستهلك والا تحملت الدولة فروق الاسعار، فنقول : ان الفرق واضح فالاقتصاد الإسلامي : يشترط في الثمن ان يكون مطابقا لروح الشريعة واهتمامها بالفرد فلا ضرر ولا ضرار فلا خداع في البيع لا غش ولا أخذ ربح مبالغ فيه[1].

(١) المبادئ الاقتصادية في الإسلام للدكتور علي عبد الرسول ص ١١٢ ـ ١١٣ المدخل للدكتور الفنجري / ١٤٢.

ثانيا ـ الثمن العادل ـ عند رجال الكنيسة في العصور الوسطى :

يقول هؤلاء ان هناك ثمنا عادلا يقل عن ثمن السـوق فهو ليس الثمن الذي يحدده العرض والطلب لان اعمال قانون العرض والطلب وحده يؤدي الى التحكم في الاسعار تبعا لمقدار حاجة المشتري لذلك يرون ان الثمن يتحدد بنفقات الانتاج بصرف النظر عن حاجة المشتري على ألاّ يترك للبائع ربح وانما يعطى مكافأة له على عمله تسمح له ان يعيش في مستوى يتفق مع الحالة الاجتماعية للطبقة التي ينتمي اليها.

هذه نظرية هؤلاء في الثمن العادل وقد قال أصحاب المذهب الحر أن هذه النظرية اغفلت رغبة المشتري كعامل في تحديد الثمن وانه ينظر فقط الى الظروف الاجتماعية عند المنتجين فلكل ظروفه فلعل اكبر خلل في هذه النظرية هو التفاوت في الثمن لكل سلعة منتجة حسب منتجها لاختلاف طبقات المنتجين الاجتماعية وهذا أمر غير مستساغ.

ومن جهة النظر الإسلامية هذا اغفال لجانب البائع والمنتج أيضا فهو مغبون ومبخوس حقه اذ كيف ينزل به فقط الى درجة المكافأة في الوقت الذي يقصد هو أن يربح ربحا معقولا يساعده على الاستمرار في الانتاج ودفع تكاليف الانتاج والرغبة في وفرة الربح لديه تساعده وتحفزه الى تنمية الانتاج باستمرار فهو في صالح المشتري مع أنه يضطر كثيرا الى تغير السعر بين منتج ومنتج آخر وهذا يهز السوق ويؤدي في النهاية الى الاختلال والارتباك.

ثالثا ـ الثمن العادل في الإسلام ـ رأي الامام علي :

الثمن العادل في الإسلام « عند الامام علي بن أبي طالب » رضي الله عنه يدعو الإسلام الى وجوب مراعاة العدل في المبادلات والمعاملات وقد تحدد في الفكر الاقتصادي الإسلامي أساس خاص لفكرة الثمن العادل يختلف عما يعرفه الفكر الاقتصادي الوضعي بشأن الثمن العدل.. هذا الأساس نجده في خطاب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب الذي وجهه للاشتر النخعي حيث يقول : « يجب ان يكون البيع باسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع »[1].

---

(١) انظر الإسلام والاوضاع الاقتصادية لمحمد الغزالي ص ٩٤، وانظر المبادئ الاقتصادية في الإسلام للدكتور علي عبد الرسول ص ١٠٨.

وهو أول من سبق بهذه الفكرة وابانها من الناحية النظرية وطلب من عامله الاشتر النخعي تطبيقها من الناحية العملية وتقوم الفكرة على عدم الاجحاف بالبائع أو بالمشتري أو كما سماه الامام علي رضي الله عنه المبتاع فاذا وجد اجحاف فانه لا يكون ثمنا عدلا بل يكون ثمنا ظالما ذا غبن واضح فقد يكون البائع منتجا كما قد يكون تاجرا والاسلام يمنع في قاعدته المعروفة : « لا ضرر ولا ضرار » ومن الضرر الاضرار بالمنتج أو البائع عن طريق بخس الثمن سواء كان بفعل المستهلك أو المشترى أو الدولة حالة تحديد الاسعار تحديدا دون مناسبة له، فالمستهلك هو المهم لنفقات السلعة وخلوصها من السوق التجاري فان سكت المشتري فترة دون أن يشتري بقصد الاضرار بالمنتج وبالاخص منتجو ما يسرع اليه الفساد كالخضروات والفواكه ونحوها وذلك رغبة من المشترين الحط من السعر للسلعة فيتجه صاحبها نتيجة خشية كسادها الى بيعها بابخس ثمن فان هذا لا يحل لهم وهو ظلم يأباه الشرع الإسلامي، وهو ضرر واضح في حق البائع المنتج الأمر الذي قد يؤدي به أن ينتهي عن الانتاج، وبهذا تقف الزراعة ويفتر الانتاج الصناعي وتقل حركة السوق التجاري بفعل تصرف المستهلك السيء وكان عليه أن يستقبل السلع ويحفز البائع والمنتج كليهما على الاستمرار في حركة الانتاج ليحفظوا توازن الاسعار من الذبذبة المستمرة، فبهذا يحفظ الثمن العدل على مستواه وذلك بمساعدة المشترى « المستهلك » بتشجيعه للبضائع المعروضة يوميا فان ضاقت الاسعار عن ان تكون عادلة فانه سرعان ما تقفل الاسواق لعدم الجدوى من وراء جهود المنتج والبائع للانتاج وهذا ما خشيه الامام علي بن أبي طالب رضي الله عنه عندما طلب من المشتري ان يكون سمحا اذا اشترى وقد بين الرسول ﷺ ذلك حيث قال « رحم الله امرءا سمحا اذا باع سمحا اذا اشترى » الحديث[1].

هذه سماحة الإسلام واضحة حيث اشار على المسلمين ان يميلوا الى السهولة في بيعهم وشرائهم والتنازل عن بعض الصعوبات وذلك حتى يدفعوا حركة

(١) حديث اخرجه البخاري عن جابر بشرحه عمدة القارئ جـ ١١ ص ١٨٨، وانظر سنن ابن ماجه جـ ٢ ص ٧٤٢.

الانتاج الى الامام ويشجعوا اصحاب الحرب بهما كانت على الاستمرار حتى تبدو فعالية المجتمع الإسلامي والايجابية.

هذا ما يتعلق بالمنتج والبائع اما ما يتعلق بالاجحاف بالمشتري من حيث ابتزاز ماله من ظلم البائع والمنتج فعليهما ألاّ يبالغا في الاسعار مبالغة تفوت عليها فرصة البيع ويتعطل المشترى عن قضاء حاجته. وفي نظر الإسلام ان الزيادة في الثمن تعتبر من باب الغبن ان رضى بها المشتري وغبن المسترسل ربا « كما ورد في هذا الحديث ولئن اتيحت فرصة مرة فلن تتاح مرة أخرى.

وهكذا نرى عدالة الإسلام في الثمن فقد درس نفسية البائع ونفسية المشتري وطالبهما بالتنازل والتسامح في المعاملة ووعدهما بالرحمة ونادى بعدم الاجحاف حتى لا يحمل المسلم الحقد على أخيه المسلم وحتى يسير المجتمع مجتمعا متضامنا متعاونا وتسير الامور الاقتصادية بطريقة سليمة تؤدي الى الرفاهية الحقة وتحقق الرخاء وتوفر المواد التي يحتاج اليها الناس.

ونختـم البحث :

بان **المذهب الحر** لا يصلح للتطبيق الا في ظل اقتصاد حرّ ظالم مبني على الاستغلال اذ لا يقبل التدخل بطبيعته.

وبأن **المذهب الكنسي** لا يصلح للتطبيق ايضا لانه كثيرا ما يجحف بالبائع والمنتج ويترك المشتري في تيه لا يستطيع ان يستقر على رأي.

أما **الاقتصاد الإسلامي** فان الثمن فيه عادل فعلا لمراعاة البائع والمشتري وترك الامر لهما في اختيار ما يشاءان مراقبين الله في الانتاج ومراقبين الله في المبادلة الشرعية عند البيع والشراء، فهو اقتصاد صالح للتطبيق كل الاوقات والاحوال.

والاقتصاد الإسلامي، أعطى الحرية الاقتصادية ومنع التسعير طالما كانت الأمور تسير سيرها الطبيعي، فان لم يكن ذلك تعين التدخل بالتسعير بالقدر الذي لا يكون مرهقا للبائع او المشتري والا تحملت الدولة فروق الاسعار.

ويقول الدكتور الفنجري : في هذا، واذا كان الرسول عليه السلام رفض التسعير بقوله: «إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر وإني لارجو أن القى الله

ولا يطالبني أحد بمظلمة ظلمتها اياه في دم ولا مال » فذلك حين يكون ثمن السوق الذي تحدده قوى العرض والطلب عادلا اي غير مجحف بالبائع (عنصر نفقة انتاج السلعة) أو المشتري (عنصر منفعة السلعة) اما اذا صار ثمن السوق مجحفا باحد الطرفين فإنه يصير لزاما على الدولة ان تتدخل لقول الرسول عليه السلام « من دخل في شيء من اسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقا على الله تبارك وتعالى ان يقعده بعظم من النار يوم القيامة » على أن يراعى دائما في تحديد الاسعار الا يلحق ضررا بالمنتج او المستهلك والا تحملت الدولة فروق الاسعار وهو ما عبر الامام ابن القيم الجوزية « وجماع الأمر ان مصلحة الناس اذا لم تتم الا بالتسعير سعر عليهم تسعير عدل لاوكس ولا شطط »[1].

النموذج الثاني : التنمية الاقتصادية عند الامام علي بن أبي طالب :

من الذين قدموا اسهاما ونظرات انمائية عميقة الامام علي بن أبي طالب ومع أنه رضي الله عنه لم يستطع تطبيق هذه النظرات الانمائية على صعيد الواقع العملي، الا أن خطبه ونصائحه للمسلمين ولولاته تتضمن هذا الفكر الانمائي سابقا به أعلى النظريات الحديثة ولكن ظروف الحرب والمشاكل الداخلية صرفته عن تطبيق تلك النظرات الصائبة.

مفهوم العمارة والتنمية في الإسلام :

أصل الأصول في الاقتصاد الإسلامي أن الأرض لله سبحانه وهي ليست قاعدة مخترعة أو مستنبطة باجتهاد واعمال نظر، بل هي أمر بديهي فطري فهو سبحانه الذي خلقها ولا يستطيع أحد أن ينازعه هذا الحق في الملكية. واذا كان الناس في محيط الانتاج وواقع الاقتصاد يعدون العمل هو الوسيلة الوحيدة للانتاج وهو بهذا الاعتبار أهم وسائل الحيازة والملك فأولى ثم أولى ان تكون الأرض ملكا لله تعالى وقد قرر سبحانه ذلك في عدة آيات من القرآن مثل قوله تعالى : « **ولله ملك السموات والأرض** »[2].

وهي من الله للناس خلقها تفضلا منه على عباده « **هو الذي خلق لكم ما**

---

(١) انظر كتاب المدخل ص ١٤٢.

(٢) سورة البقرة الآية (١٠٧).

في الأرض جميعا »[1] ويقول تعالى : « **وهو انشأكم من الأرض واستعمركم فيها** »[2] والرسول عليه السلام يقول : « عمادى الأرض الله ورسوله.. ثم هي لكم »[3] والأرض العادية هي القديمة التي لا عمارة بها.

والله جل شأنه أودع هذه الأرض الخيرات وطلب من الإنسان عمارتها وسهل ذلك لعباده وذلك « **هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها** »[4] ويقول الإمام الفخر الرازي « واعلم أنه في كون الأرض قابلة للعمارات النافعة للإنسان وكون الإنسان قادرا عليها دلالة عظيمة على وجود الصانع .. » ويرجع حاصله إلى ماذكره الله تعالى في آية أخرى وهي قوله : « **والذي قدر فهدى** » وذلك لأن حدوث الإنسان مع أنه حصل في ذاته العقل الهادي والقدرة على التصرفات الموافقة يدل على وجود الصانع الحكيم . وكون الأرض موصوفة بصفات مطابقة للمصالح موافقة للمنافع يدل أيضا على وجود الصانع الحكيم .

ويقول القرطبي عند تفسير قوله تعالى : « **هو انشأكم من الأرض واستعمركم فيها** »[5] قال بعض الشافعية : الاستعمار طلب العمارة والطلب المطلق من الله تعالى على الوجوب[6]. وقال الجصاص[7] : « وفيه الدلالة على وجوب عمارة الأرض للزراعة والغراس والابنية »[8].

وهدف العمارة في الإسلام اقامة أحكام الله في الأرض ولهذا مكن الله الانسان في الأرض ونظم انتفاعهم بها يقول تعالى : « **ولقد مكناكم في الأرض**

---

(١) سورة البقرة الآية (٢٩).
(٢) سورة هود الآية (٦١).
(٣) انظر الخراج لابي يوسف ص ٩١.
(٤) سورة الملك الآية (١٥).
(٥) سورة هود الآية (٦١).
(٦) تفسير القرطبي الجامع لاحكام القـرآن .
(٧) أحمد بن علي ابو بكر الرازي الجصاص، امام الحنفية في عصره اخذ عن أبي سهل الزجاج وأبي الحسن الكرخي وغيرهم له مصنفات منها احكام القرآن، وشرح مختصر الكرخي وكتاب اصول الفقه توفي سنة ٣٧٠.
(٨) أحكام القرآن جـ ٣ ص ١٦٥.

وجعلنا لكم فيها معايش »[1] وللتمكين معنيان : أحدهما ـ جعلناكم فيها سكانا وقرارا وهو تقرير لغوي يطابق ما هو معروف من وضع الناس في الأرض فلا خلاف فيه ولا حاجة لايضاحه وثانيهما ـ يدل على السيطرة والقدرة على التصرف وهذا المعنى يكمل المعنى السابق والتمكين الثاني ليس الغرض منه أن يأكل الانسان ويشرب فحسب بل المراد بذل أقصى جهده وما أعطى من عزيمة وعقل مدبر لاستثارة أقصى ما يمكن من الخيرات المسخرة من باطن الأرض لاقامة افضل ما يستطاع من العمارة المزدهرة بالجد والخلق الفاضل[2].

مفهوم العمارة عند الامام علي :

من منطلق المفهوم الإسلامي للعمارة أخذ الامام علي بن أبي طالب بهذا المعنى فالعمارة أشمل من مفهوم التنمية ذلك ان التنمية الاقتصادية وان كانت تعني زيادة الدخل دولة أو فردا وتوازنه بعمل متوسط له، فان العمارة تعني رفع مستوى الانتاج الى أقصى حد، وتتطلب الى جانب ذلك مستوى الاستهلاك المرتفع لجميع الافراد في المجتمع سواء منهم من لديه القدرة على تحقيق ذلك لنفسه أم من يعجز عن ذلك اذ على الدولة ان تقوم بتحقيق هذا المستوى للصنف الثاني من الناس وذلك حيث يقول علي رضي الله عنه ـ ما جاع فقير الا بما متع به غنى[3]. اذ يستشف من هذا النص أن الامام يرى أن النقص في مستوى الاستهلاك الذي يصاب به الفقير هو الوجه الآخر لشخص متخم استخدم من متاع الدنيا فوق احتياجاته أو على الاقل فوق حقه في موارد المجتمع تلك الموارد التي يرى الامام ان فيها الكفاية لسد حاجات الناس انطلاقا من قوله تعالى : « **وآتاكم من كل ما سألتموه** »[4].

ويرى الامام علي في خطاب لواليه على مصر انه بعد توفر وسائل تحقيق

---

(١) سورة الأعراف الآية (١٠).

(٢) البهي الخولي كتاب الثروة في ظل الإسلام ص ٦٧/٦٨ نشر دار الاعتصام بالقاهرة سنة ١٩٧٨ ط. ثالثة.

(٣) رسالة الدكتور يوسف ابراهيم المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية، كلية التجارة بجامعة الأزهر ١٩٧٨ طبعة بالاستنسل ص ١٣٥.

(٤) سورة ابراهيم الآية (٣٤).

العمارة واتخاذ الوسائل المؤدية اليها من زراعة وصناعة وتجارة يرى أن توزع حسبما أوصى به عامله بقوله : احفظ الله ما استحفظك من حقه فيهم واجعل لهم قسما من بيت مالك وقسما من غلات الصوافي في كل بلد فان للاقصى منهم مثل الذي للادنى، وكل قد استرعيت حقه فلا يشغلنك بطر عنهم »[1].

بهذا يتضح موقف الامام علي رضي الله عنه من التوزيع لمنجزات التنمية بأن يكون لهؤلاء الفقراء نصيب محدود من بيت المال يتكفل لهم به ولي الأمر وذلك حق لهم وحق لله تعالى الذي جعله من ثمرات التنمية.

وسائل تحقيق التنمية في نظر الامام عليّ :

الوسيلة الأولى : تحقيق التوازن الاقتصادي.

يقول في خطابه رضي الله عنه للاشتر : « اياك والاستثار بما الناس فيه اسوة »[2] ويقول : « انصف الثاني من اهلك ومن نفسك ومن لك فيه هو من رعيتك فانك ان لا تفعل تظلم.. وليس شيء ادعى الى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من اقامة على ظلم »[3] ويقول : « لا تقطعن من حاشيتك وحافتك قطيعة، ولا يطمعن منك في اعتقاد عقدة تضر بمن يليها من الناس في شرب أو عمل مشترك »[4].

من هذه النصوص وغيرها اتضح ان الحاكم وحاشيته والرعية سواسية فينصف الحاكم كل مواطن من نفسه وخاصة اهله ومن له هوى فيه من رعيته وان يحول بين الناس وهؤلاء من الاستثارة بشيء من المكاسب والمغانم فوق غيرهم من عامة الناس، ولا يتحقق هذا الا بنزول الوالي بنفسه اليهم واختلاطه بهم[5].

فبهذه السياسة العادلة باعطاء كل ذي حق حقه واضافة الجهد الى صاحبه تستقيم الامور، ويتحقق الرضا الشعبي عن سياسة الوالي، ويحرص

---

(١) نهج البلاغة بشرح الامام محمد عبده جـ ٣ ص ١٠١.
(٢) نفسه جـ ٣ ص ١٠٩.
(٣) نفسه جـ ٣ ص ٨٥.
(٤) نفسه جـ ٣ ص ١٠٥.
(٥) اقرأ النص كاملا ص ١٠٣، ١٠٤، ٩٢، ٩٣.

الجمهور على الولاء للدولة ما امكنهم ذلك لشمولهم بالرعاية والمواساة.[1]

الوسيلة الثانية : اقرار الامن والاستقرار :

لا شك ان الأمن والاستقرار وسيلتان هامتان من وسائل تحقيق التنمية الاقتصادية وعمارة الأرض باطمئنان واستقرار فهما ضروريان لانصراف الناس الى تحقيق العمارة وفي ذلك يقول الامام عليّ : « لا يكون المحسن والمسيء لديك بمنزلة سواء فان في ذلك تزهيدا لاهل الاحسان في الاحسان وتدريبا لاهل الاساءة على الاساءة والزم كلا منهم ما لزم نفسه »[2].

فاذا تحقق الامن والاستقرار داخل الوطن والمجتمع امكن تحقيق كل خير، وأن في فقدهما فقد كل خير يقول الله تعالى في منته على قريش : « **الذي اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف** »[3] ويقول الرسول عليه السلام : « اذا مررت ببلدة ليس فيها سلطان فلا تدخلها فان السلطان رمح الله في الأرض »[4].

الوسيلة الثالثة : القيام بالتوجيه لصور من النشاط الاقتصادي :

بعد أن تتحقق الوسيلتان الأولى والثانية يبدأ المجتمع في القيام بمهمة النشاط والتنمية بعد استقرار الامن والعدالة يشير الامام عليّ الى الوسيلة الثالثة هي البدء بالتنفيذ وننقل صورا منها وهي على شكل نصائح لولاته :

١ ــ تشجيع الدولة للمبادرات الفردية :

يقول الامام عليّ رضي الله عنه « فما فسح في آمالهم، وواصل حسن الثناء عليهم، وتعديد ما أبلى ذو البلاء منهم، فان كثرة الذكر لحسن افعالهم تهز الشجاع وتحرض[5] التأكل ان شاء الله »[6].

---

(١) د. يوسف ابراهيم في رسالته للدكتوراه المنهج الإسلامي في التنمية. مرجع سابق ص ١٤٠ وما بعدها.
(٢) نهج البلاغة جـ ٣ ص ٨٨.
(٣) سورة قريش الآية ٣.
(٤) البيهقي في شعب الايمان ص ٨٦.
(٥) النكول هو التردد.
(٦) نهج البلاغة جـ ٣ ص ٩٢.

٢ ـ تشجيع الدولة لامور التجارة :

أطال الامام عليّ رضي الله عنه في موضوع التجارة عارضا أهم المبادىء لتنظيم التجارة ومنها :

أ ـ المنع من الاحتكار وعدم السماح بوجوده وممارسته بعد تحريمه في الشريعة والعقاب عليه عقابا رادعا.

ب ـ تدخل الدولة بتحديد السعر الذي يطلب أن يكون وفقا لنظرية الثمن العادل[1] والتي تتلخص كما قدمنا في اشراف الدولة وقيامها بتحديد الاسعار اذا لزم ذلك بما يتحقق به المصلحة للطرفين مع استشعار التقوى للبائع والمشتري.

الوسيلة الرابعة : عدالة التوزيع :

تعتبر عدالة التوزيع جزءا مهما من مفهوم ومضمون التنمية عند الامام عليّ رضي الله عنه يقول : « واعلم ان الرعية طبقات لا يصلح بعضها الا ببعض، ولا غنى لبعضها عن بعض، فمنها جنود الله، ومنها كتاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل ومنها عمال الانصاف والرفق، ومنها اهل الجزية والخراج من أهل الذمة، ومنها التجار واهل الصناعات، ومنها ذوو الحاجة والمسكنة، وكلا قد سمى الله سهمه ووضع على حده فريضته في كتابه أو سنة رسوله ﷺ... وفى الله لكل سعة، ولكل على الوالي حق يقدر ما يصلحه[2] » ويقول « بؤسا لمن كان خصمه عند الله الفقراء والمساكين والسائلون والمدفوعون والغارم وابن السبيل »[3] فهؤلاء خصوم الدولة ممثلة في ولي الأمر فان هي لم تقم بدورها في جانب تحقيق عدالة التوزيع وذلك في توزيع ثمار التنمية الاقتصادية التوزيع العادل فانها والحالة هذه تتعرض لخصوم كلهم عند الله من الطبقات المستضعفة التي لا حيلة

---

(١) انظرها قبل هذا الفصل.

(٢) نهج البلاغة ص ٨٩ ـ ٩١ جـ ٣.

(٣) نفسه جـ ٣ ص ٢٦.

لها، فالامام مسئول عن هؤلاء ومثاب على تحقيق العدالة حتى يعمهم خير التنمية ولا تكون حكرا على أحد[1].

النموذج الثالث ـ الحوافـز « الثواب والعقاب » :

جبل الانسان على حب التملك والحيازة، وهذه غريزة ركبها الله فيه. ولهذا فهو يسعى دائما الى تحقيق هذه الغريزة فان هضم حقه فانه والحالة هذه يخبو أواره، ويقل نشاطه، ويذهب حافز العمل لديه لعدم النتيجة التي كان يتوقعها، فينزوي للكسل والخمول، ويتذرع بعدم وجود التنمية التي كان يتوقعها.. ومن الناس من تكفيه الكلمة الطيبة، ومنهم من ينتظر اكثر من ذلك كانتظاره للعامل المادي وهو مهم لديه لما فيه من تنمية له وزيادة في دخله وبالتالي يتوسع في توفير حاجاته اليومية التي قد يكون لا يستطيع توفيرها فيضبط للاقتصار على الحاجات الضرورية وبالحافز المادي يستطيع شمول الحاجات الكمالية الاخرى.

من هذا الاحساس بغريزة التملك جاء الإسلام واقر هذه الغريزة البشرية ولكنه هذبها وحد من طمعها واعطى التوجيهات الإسلامية وحاول ان يبعد جانب الطمع والجشع في الانسان المسلم.

جاء الإسلام فاثبت مبدأ الحافز واكد على ذلك لانه جزء من حياة الانسان وتركيبه النفسي وهو عامل مهم في استمرار الانتاج والتنمية وكبته يضيع مصلحة كبرى ويهمل العنصر البشري وهو من أهم عوامل التنمية الاقتصادية.

جاء الإسلام فرغب في العمل، ولم يقف عند هذا الحد بل أعلمه وأعلن له أنه سيجد نتيجة عمله « **فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره** »[2]، « **وان ليس للانسان الا ما سعى** ».

جاء الإسلام فربى في الانسان قوة الاندفاع واذكى فيه حبه للعمل يقول الرسول عليه الصلاة والسلام : « أعطوا الاجير اجره قبل أن يجف عرقه » وهذا نهاية الاحترام لليد العاملة ونهاية التأكيد على حقها الثابت قبل أن يجف العرق.

---

(١) مقارنة المنهج الإسلامي في التنمية ص ١٣٦ / ١٣٧.

(٢) سورة الزلزلة الآيتان ٧ ، ٨.

ان اعطاء الاجير هذا الحق وبهذه السرعة وان كان حقا ثابتا له دليل على شمول الشريعة له بالعناية التامة وحافز له على الاستمرار في العمل.

بعد هذا التمهيد، نشير الى مدخل من القرآن والسنة حتى نصل منه الى أقوال الامام عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه وهي لا تخرج أبدا عن مشكاة الشريعة المطهرة بل تؤكد نظام الحوافز استمرارا للتنمية الشاملة في المجتمع الإسلامي واعترافا بحب الانسان لمعرفة نتيجة عمله وهذا من حقه.

امثلة من الحوافز في القرآن الكريم :

يشتمل القرآن الكريم على آيات عديدة تصور لنا حب الانسان في الوصول الى معرفة مقدار المكافأة التي يحصل عليها ان اجتهد.

وهذا ليس عيبا في الانسان، بل القرآن الكريم أكد هذا النوع وهو أمر طبيعي اذ هو سنة الله حين ركب في الانسان هذه الطبيعة ونذكر أمثلة للحوافز سواء كانت مادية أو معنوية.

المثـال الأول :

يقول الله جل شأنه « **ولكل درجات مما عملوا، وليوفيهم اعمالهم، وهم لا يظلمون** »[١] في هذه الآية ثلاثة حوافز، **فالأول** : اخبر الله ان هناك لهم درجات مما يعملون وان عملهم لن يهدر ولا يضيع، **والحافز الثاني** : توفية هذه الحوافز ولا شك أن الله جل شأنه هو خير من يفي للانسان حقه فلا يتصور الانسان انه سيعطى درجة فقط دون ان يعرف مقدار هذه الدرجة فهي درجة وافية، **والحافز الثالث** : عدم الظلم والظلم هو بخس الانسان حقه ونقصه فلهذا ختم الآية بهذا التعبير، فهذه آية واحدة في ثلاثة حوافز وهي من الرب جلا وعلا، فاذا كان الله جل شأنه وعد الانسان ان عمل أنه سيحصل على هذه الخيرات كلها فلم يعد له عذر بعد هذا.

وغاية ما يريده المسلم ان يحصل على القبول عند الله وهناك شرط نذكره هنا لكي يتحقق الحافز بينه الرسول لهذه الآيات وما في معناها وهو قوله : « ان

---

(١) سورة الاحقاف الآية (١٩).

الله يحب اذا عمل أحدكم عملا ان يتقنه »[1] فالاتقان شرط في توفية الحق وعدم نقصه، وهو أيضا حافز وداع للمسلم أن يتقن عمله حتى يظهر بمظهر مشرف لاوكس ولا شطط عليه، فعمله متقن ومرتب يرفع رأسه أمام رب العزة جل وعلا.

المثال الثاني من القرآن :

يقول الله تعالى « **ومن أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا، ونحشره يوم القيامة أعمى، قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى** »[2]، وهذا جزاء من جنس العمل فكما أهمل الانسان آيات ربه وانكر نعمه وما أعطاه من خير في الدنيا وما هيأ له من فرص عندما أهمل هذا ولم يعره جانبا فاستخف بأوامر الله ونكل عن نواهيه ناسب في حياته الأخرى ان يجازى من جنس عمله في الدنيا فيعيش عيشة ضنكا وهي آخر نكاية بهذا الشخص الذي أعرض عن ذكر ربه، وحشره أعمى مناسب أيضا لانه كان يبصر آيات الله بعينه وببصيرته وقلبه ومع ذلك لم يرفع بذلك شأنا فعاقبه الله في الحياة الأخرى بالعمى والمعيشة الضنك وهذا تنبيه وحافز للمسلم الذي يتلو القرآن أن يعرف قيمة وجوده في الحياة الدنيا فلا يضيع حقوق الله عليه أو حقوق عباده أو حقوق نفسه، فيلتزم الخط المستقيم في جميع أموره حتى يبعد عن هذا الوعيد والنهاية السيئة وصدق الله العظيم : « **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** »[3].

أمثلة من الحوافز في السنّة النبوية :

رعى الرسول ﷺ أصحابه وشملهم بعطفه وعاش معهم عيشة متواضعة سمحة سهلة فأطاعوه وانقادوا له واصبحوا حوارييه واعوانه وصدقوا الله ما عاهدوا عليه ونذروا أنفسهم للجهاد فصدقوا في ذلك ففتحوا البلاد كلها ودخل الإسلام فيها افواجا.

---

(١) انظر كشف الخفاء للعجلوني جـ ١ ص ٥١٣ / مصدر سابق.

(٢) سورة طه الآية (١٢٤ ـ ١٢٦).

(٣) سورة الاسراء الآية (١٥).

لم يكن ذلك بموجب الحافز المادي فحسب بل كانت هناك الروح المؤمنة المطمئنة الى الحافز الأخروي ومع هذه الضمانات التي يعرفها الرسول ﷺ من أصحابه واطمئنانه الى انهم خير من يقبل بنفسه وماله دون مقابل مع هذا فقد أراد ان يكافئهم لانهم خير من يستحق المكافأة والرسول هو المشرع بتبليغ الرسالة للناس عموما ونذكر مثالين من السنة كدليل لوجود الحافز مع أن السنة تشمل على نصوص كثيرة لا تستعصى على من تابعها.

المثال الأول من السنّة :

يقول الرسول عليه السلام « من أحيا أرضا ميتة فهي له »(١) هذا خير حافز للانسان أن يعمر الأرض ويبحث عن خيراتها وكنوزها طالما انه حصل على أرض يملكها فتصبح لاولاده، ولمن يأتي بعدهم فقد ضمن الإسلام له ولاسرته ملكية الأرض وأباح له ذلك شريطة أن يعمر الأرض العادية ويحييها بعد أن كانت ارضا يبابا بلقعا لا شيء فيها فالأرض المجدبة الخالية لا يستفاد منها وليس لها عائد اقتصادي ولكن اذا احياها بامرار الماء عليها باخراج خيرها فانه سيحصل بذلك تنمية لنفسه وتنمية للوطن : الدخل القومي « فتعيش اسرته من عائد هذه الأرض لا يستطيع احد أن ينتزع أرضه منه فقد أصبحت له وملكا بالاحياء الشرعي ».

فأمامه الحافز فان استطاع ان يشمر ويسعى ويجد ويكدح فانه يصبح عضوا عاملا في المجتمع فيستأهل هذه المكافأة على عمله وله أن يحيي عدة من الأراضي اذا قدر على ذلك ثم هذا أيضا تشجيع من الإسلام لنمو الزراعة وتطورها حتى يتحقق الاكتفاء الذاتي في كل مجتمع.

المثال الثاني من السنّة :

يقول الرسول عليه السلام « من قتل قتيلا فله سلبه »(٢) هذا الحديث يأتي وقد شرع الإسلام الغنائم وقسمها بين الغانمين واعطى المجاهد حقه وافيا ومع ذلك فان عامل التشجيع مبدأ يقره الإسلام فأراد الرسول ﷺ ان يشحذ الهمم

---

(١) حديث اخرجه أبو داود في سننه جـ ٣ ص ١٧٨.

(٢) سنن الدارمي جـ ٢ ص ٢٢٩، البخاري بشرحة عمدة القارئ جـ ١٥ ص ٦٥.

أكثر وان كان هذا الحافز فيه مخاطرة بالنفس ولكن لا بأس بذلك لان المسلم اذا قتل فانه شهيد وحسبك هذا حافز وان بقى حيا فقد ازهق الباطل ودحر العدو فاعطاه الامام السلب[1] زيادة على أسهمه مع اخوانه من المجاهدين ومهما كثر السلب أو قل فانه حق له فالسلب لا يخضع للتخميس في الغنائم ولا يعتبر من الغلول لها.

فلم ينس الرسول عليه السلام العامل المادي وهم في المعركة فهذه مكرمة من ولى الأمر تجعل المسلم يشحذ همته لا لهدف هذا السلب المادي فانه قد خاطر بحياته كلها ولكن هذا من الإسلام تقدير له واعتراف بموقفه وشجاعته ومن يستحق من الناس الحوافز اذا لم يستحقها المجاهدون في سبيل الله ؟ فانهم بهذا يزدادون حرصا في نكاية العدو ولا يؤثر على نيته في الجهاد اذ لو انصرفت اليه فحسب لبطل الجهاد مع رسول الله ﷺ أو مع ولي الأمر بعد ذلك ولكن صدق نية المجاهدين في كل وقت يجعل الإسلام يطمئن الى نقاء سرائرهم وصفاتها فلن يكون العامل المادي هو المقصود وهو الاساس ولكن لا بأس بفرض جزء يسير لهم مكافأة على اقدامهم، والإسلام خير من يكرم اولياءه وابناءه، الإسلام خير من يعترف بالحق لانه فضيلة، الإسلام خير من يقدم للبشرية النماذج الخيرة كالمجاهدين الذين نذروا انفسهم لرفع كلمة الحق في كل مكان فان كافأهم الامام فلا غرو في ذلك فانهم أهل لذلك.

اذن هو هدف سام اذا كرمهم الإسلام فانه يحصل الانتشار في الأرض وربوعها في كل صقع فتقر عين المجاهدين وما اخذوه من سلب او سهم حق لهم في الجهاد فانه قليل اذا قيس باقدامهم وشجاعتهم ودحرهم لعدوهم.

وماذا بعد هذه التوجيهات الكريمة :

لقد أخذ الخلفاء الراشدون بهذه الطريقة وطفحت كتب التاريخ بذلك ونختار نموذجا لدراستنا هذه من الامام عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه فلقد ادرك ان للحافز أهمية كبيرة في تنمية شعور الانسان نحو اداء واجبه بهمة ونشاط.

---

(١) السلب : ما على المقاتل (أو ما يرتديه المقاتل) من سلاح ونحوه من ملابس وغيرها والمقصود بالقتيل هنا المحارب لله ولرسوله.

الحافز عند الامام عليّ بن أبي طالب :

لانزال نقرأ خطاب أمير المؤمنين رضي الله عنه للاشتر النخعي واليه على مصر وهو كتاب تضمن نصائح غالية ودستورا ماليا واقتصاديا واداريا واجتماعيا وسنختار منه بعض الفقرات التي لها علاقة بالحافز يقول الامام عليّ رضي الله عنه « واسبغ عليهم الارزاق فان في ذلك قوة لهم على استصلاح انفسهم، وغنى لهم عن تناول ما تحت ايديهم »[١]. ونحن مع الامام عليّ رضي الله عنه في هذه النظرة اذ أن الانسان اذا أضيف له حافز جديد فانه وقاية لماله السابق، ففيه ضمان لتفقد أمورهم من ولي الأمر على الوجه الذي يعود عليهم بالخير ثم يقول « ولا يمكن المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء فان في ذلك تزهيدا لاهل الاحسان في الاحسان وتدريبا لاهل الاساءة على الاساءة »[٢] وفي هذا بدون شك نتيجة سيئة وفقدان للعنصر البشري العامل المتحرك النشيط فان ساوى ولي الأمر المحسن بالمسيء فما الذي يدعو المحسن للاستمرار في الاحسان وهو يرى غيره مع كسله وسوء عمله يعامل مثل ما يعامل فهذا يورث عنده على المدى الطويل الملل والسأم وقد يضجر ويترك العمل الذي يرى فيه عدم العدالة فبالتالي يقل انتاجه وينعكس ذلك على التنمية بصفة عامة فالإسلام دين العدالة فمن العدالة ان نعطي العامل النشيط حقه وان نحاسب العامل الكسول ونؤدبه ولا نتركه بؤرة فساد لدينا ونموذجا للخمول حتى لا يقلده الآخرون أو حتى لا يمل الآخرون من ذوي الطموح ويذبل نشاطهم وهم تحت سقف واحد لا يفرق ولي الأمر بين محسنهم ومسيئهم ليس هذا من هدف الإسلام في شيء فالإسلام يجازي المحسن على عمله ويجازي السيء على تقصيره وهذا هو العدل.

وهذا ما هدف اليه الامام عليّ في خطابه هذا، ويقول : « ولا يثقلن عليك ما خففت به المؤونة عنهم فانه ذخر يعود عليك في عمارة بلادك، وتزيين ولايتك، مع استجلابك حسن الثناء منهم »[٣]. هكذا ينظر الامام عليّ كولي للامر لرعيته انه ينظر اليهم نظرة رقيقة فيها عطف الوالد وحنان الابوة يوصي عماله بالرفق بالناس وتخفيف المؤونة عنهم.

---

(١) نهج البلاغة جـ ٢ ص ٩٥.

(٢) نهج البلاغة جـ ٣ ص ٨٨.

(٣) نهج البلاغة جـ ٣ ص ٩٧.

بهذه النصائح وغيرها وضع الامام عليّ بن أبي طالب من الحافز سياجا قويا نمى في الانسان طموحه واشبع رغبته وحبذ له الحياة والاستمرار فيها بقلب جرىء واندفاع مستمر في تنميته لنفسه وتنميته لوطنه ولم يخرج أمير المؤمنين عن نهج القرآن والسنّة في هذا.

المبحــث الثــاني

عصــــر التابعـــين

الفرع الأول : المنهج الاقتصادي لأمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز
الفرع الثاني : المنهج الاقتصادي للامام أبي حنيفـــة.



الفـــرع الأول

المنهج الاقتصادي لأمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز

أولاً ـ منهجــه الاقتصادي :

سار عمر بن عبد العزيز في منهجه الاقتصادي على طريقة تشبه طريقة جده عمر بن الخطاب رضي الله عنه وترسم خطاه، فحاول بهذا أن يعيد عهد الخلافة الراشدة لانه ليس راض عن سياسة ومنهج أسلافه من الأمويين، لأنها في نظره لا تمثل سوى الظلم وابعاد الناس عن جادة الصواب، ولقد نجح عمر بن عبد العزيز في محاولاته هذه، وأثبت ميزان العدل الاقتصادي واعاد لأذهان المسلمين سيرة الخليفة الراشد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، أعادها حقيقة ملموسة بين أعين الناس لا تاريخا يقرأ فحسب.

ونرى أن مما ساعد عمر بن عبد العزيز (رحمه الله) على تنفيذ سياسته الاقتصادية أنه نشأ في بيت علم، وكان هو نفسه من العلماء المجتهدين، فهو لا يفكر فقط تفكير الحاكم والوالي دون علم بالشريعة بل يفكر تفكير الحاكم العالم العامل.

ونرى مما ساعده أيضا على نهج هذه السياسة ما لمسه في حياته في المدينة حيث كان أميرا عليها ماكان يأتيه من الخليفة من مطالبته بتنفيذ أشياء أبعد ما تكون عن الحق وأقرب ما تكون للظلم، فكان ينفذ بعضا منها على مضض، ولكنه بعد توليه امرة المسلمين أحس بوجوب ازالة الظلم، واعادة بناء الدولة اقتصاديا واجتماعيا على نهج الشريعة الإسلامية، فوفر أيام ولايته التي لم تدم طويلا لهذه المهمة ـ ونجح نجاحا باهرا شهد به الناس جميعا وأثبته التاريخ غرة في جبينه، وحسنة من حسنات عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه.

في هذه الظروف وظروف أخرى ساعدته وجدت الأرضية الخصبة لزرع تجارب العدل الاقتصادي والاجتماعي الذي أصبح فيما بعد ثمره كانت حديث الدهر.

بعد هذا التمهيد ندرس من جوانب اجتهاد عمر بن عبد العزيز وتطبيقاته الاقتصادية الإسلامية ما يلي :

١ ـ منهجه حيال تصحيح اخطاء بيت المال.
٢ ـ تأمين حدّ الكفاية لكل مواطن.
٣ ـ منهجه حيال العدالة الاجتماعية.

النموذج الأول : منهج عمر حيال تصحيح اخطاء بيت المال :

أ ـ وضع بيت المال قبل عهده :

١ ـ عهد الرسول عليه السلام وعهد الصديق رضي الله عنه : لم يكن في عهد الرسول ﷺ بيت مال بالمعنى المعروف فقد كان عليه السلام يبعث عماله الى مختلف الجهات لجمع الزكاة والجزية وهما الموردان الاساسيان في عهده عليه الصلاة والسلام، وكان يوصي عماله بتحري العدالة في جمع الاموال، والحرص على عدم امتداد اياديهم الى شيء مما يجمعونه، وكان كل ما يرد للرسول ﷺ من أموال يصرفه ساعته في مصرفه وجهته حسب المصارف التي بينها الله في كتابه، والجزية تنفق في حاجات الغزو والجهاد وسائر المصالح العامة، ولم يكن فضل للايراد على المصروف، ولم تمس الحاجة الى حفظ مال في بيت المال، وما أهملت مصلحة عامة من مصالح المسلمين ولا أخذ من فرد غير ما يجب عليه.[1].

٢ ـ وكذلك كان الحال في عهد الصديق أبي بكر رضي الله عنه ليس في الدولة مال مدخر، وكل ما يرد يوجهه رضي الله عنه في مصارفه، وحين تولى الخلافة حرص ألاّ يأخذ شيئا من بيت المال لأنه مال المسلمين واستمر في حرفة التجارة لينفق منها على آل بيته، ولكنه لم يتمكن من التوفيق بينهما فاستأذنهم في أخذ ما يكفيه من مالهم فأذنوا له ، ولما توفي رضي الله عنه لم يجدوا في بيت المال سوى دينار في خرقة ملفوفا[2].

٣ ـ وفي عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وضع بيت المال في الإسلام، وعمل من أجل ذلك ديوانا كان يكتب فيه رجال الجيش ومن فرض لهم العطاء.

---

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ١٦.
(٢) طبقات ابن سعد جـ ٣ ص ١٨٦ وما بعدها.

وكان سبب انشائه ان أبا هريرة قدم بمال من البحرين، فقال له عمر رضي الله عنه فماذا جئت به، فقال خمسمائة الف درهم، فاستكثره أمير المؤمنين وقال أتدري ما تقول ؟ قال نعم مائة ألف خمس مرات، فقال عمر أطيب هو ؟ فقال لا أدري ويريد أبو هريرة برده هذا أنه من المؤكد ان هذا المال حلال، فقام عمر وحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس « قد جاءنا مال كثير فان شئتم كلنا لكم كيلا وان شئتم عددنا لكم عدا، فقام اليه رجل فقال يا أمير المؤمنين قد رأيت الأعاجم يدونون ديوانا لهم فدوّن لنا ديوانا، فمن هنا انشأ بيت المال.

وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه مثال العدل والنزاهة حيث سار على نهج صاحبيه، رسول الله ﷺ وأبي بكر، فكان بيت المال نموذجا يقتدى به في العدالة، فقسّم الناس وكتبهم حسب الترتيب الذي ذكره رضي الله عنه فبدأ بآل بيت رسول الله ﷺ وزوجاته أمهات المؤمنين وهكذا ثم بكبار المهاجرين وأصحاب بيعة الرضوان وهكذا انزل رضي الله عنه كلاً منزلته[1].. وكان رضي الله عنه اذا احتاج من بيت المال الى شيء استقرض منه فربما اعسر فيأتيه صاحب بيت المال يتقاضاه فيلزمه.

وصار بيت المال نهبة لبني أمية خلال ستين عاما بعد الخلافة الراشدة حتى تسلم عمر بن عبد العزيز الخلافة الذي لم يطل حكمه حيث رجع بيت المال لحالته السابقة من الظلم وصرف بيت المال على الشعراء والمنافقين والمتملقين وغيرهم من أهل الاستجداء ولم ينل منه الضعيف حقه.

وانهارت قواعد العدل في بيت المال فأصبح للطبقة الحاكمة امتيازات تؤخذ من بيت المال ولأذيالها منافع ولمحاسبيها رسوم، وصار بذلك العطاء من أكبر العوامل التي ساعدت بني أمية في اصطناع الرجال واخضاعهم للطاعة فاشتروا المناصب وتملقهم الناس، ومن أسوأ اعمال بني أمية ارهاق الناس بالضرائب والاتاوات[2].

---

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ١٤٣ / مطبعة السعادة بالقاهرة الطبعة الثانية ١٣٧٨ هـ ـ ١٩٥٩ م.

(٢) انظر : الاحكام السلطانية للماوردي ص ٨١.
الحلية لابي نعيم الاصفهاني ٢٨٦/٥.
تاريخ الرسل والملوك للطبري ١٣٩/٨.
الكامل لابن الاثير ٦١/٥.

ب ـ سياسة عمر لاعادة الاخطاء في بيت المال :

رأى عمر بن عبد العزيز هذا الوضع وهاله ما فيه من ظلم الناس وعدم وصول الحق الى أهله المستحقين، ولم ينظر أبداً لملء بيت المال بقدر ما رأى كيفية ملئه بالطريقة الشرعية.

فهو يرى أن الظلم خيم على المسلمين، فلهذا حاول عدة محاولات لاعادة بيت المال وبنائه بناء شرعيا خاليا من الظلم والمال الحرام كما كان في عهد الخلافة الراشدة.

ونعرض في هذا البحث بعض النماذج من سياسته حيال اعادته لبيت المال هيبته وصبغته الشرعية.

١ ـ اعادة جميع القطائع والأموال التي كان سابقوه من خلفاء بني أمية اخذوها لانفسهم أو أعطوها للناس بطريقة الظلم والاغتصاب. فبدأ بنفسه فرد جميع ما منح من مزارع وغيرها من أعطيات، وخاطب زوجته فاطمة بنت عبد الملك بن مروان وخيرها بين البقاء معه أو التنازل عن جميع حليها ومجوهراتها لبيت المال فاختارته وتنازلت عن كل ممتلكاتها لبيت المال[١].

٢ ـ ألغى مظاهر الابهة والشرف وخصوصا الاقطاعات والمنح للشعراء والكبار وغير المحتاجين الذين يؤمون عادة بيت الخلافة للاستجداء والكدية والتملق باعتبارها سفها في الانفاق فهو انفاق غير شرعي وليس في محله[٢].

٣ ـ نزع السلاسل الذهبية التي كانت في المسجد الأموي قائلا أكباد الجائعين أولى بها، والغى حرس الخلافة والبالغ عددهم ستمائة شرطي، وألغى كسوة الكعبة التي كانت تعمل من الديباج لارهاقها بيت المال، والغى البخور في المسجد النبوي قائلا : اني رأيت ان اجعل ذلك في اكباد جائعة فانهم أولى بذلك من البيت »[٣].

٤ ـ عزل عمال السوء الذين كان لهم سيء الاثر في الانحراف الاقتصادي

---

(١) طبقات ابن سعد الكبري ص ٥/٢٩٠.

(٢) ، (٣) حياة الحيوان الكبرى للدميري ١/٨١، سيرة عمر بن عبد العزيز لابن الجوزى ص ١٠٦ الامامة والسياسة لابن قتيبة ٢/١١٦، سيرة ابن عبد الحكم ٥٣/٥٢، الحلية لأبي نعيم الاصفهاني ٥/٣٠٦.

وادخال بيت المال الاموال الحرام الظالمة وصرفها على بني أمية ومن حولهم بصفة اقطاع ومنح وهبات كما أوقف الحروف التي تستنزف الاموال.

هذه قبضة من وسائل تصحيح مسار بيت المال فلم يترك له الحق صديقا ولكنه أعطى من نفسه القدوة ومن آل بيته ثم آل بني أمية الذين كانوا أشد الناس عليه فقد جردهم من كل شيء لديهم، وان اضفنا الى ذلك اطلاق حرية التجارة، وشطب العشور ورفع الجزية عن المسلمين لتصورنا مقدار ما سيأتي بيت المال من موارد جعلته يكون في منأى عن النقص والعجز فالمظالم وحدها التي كانت عند الامويين والامراء والولاة والغاء المظاهر جعلت لبيت المال رصيدا كبيرا[١].

واهتمام أمير المؤمنين رحمه الله بجباية الزكاة على الوجه الشرعي وصرفها على الوجه الشرعي أيضا كفت الناس جميعا في[٢] عهده رضي الله عنه للمعوزين والمحتاجين ونذكر القصة التي أوردها المؤرخون عن يحيى بن سعيد قال بعثني عمر بن عبد العزيز على صدقات أفريقيا فاقتضيتها وطلبت فقراء نعطيها لهم فلم نجد بها فقيرا ولم نجد من يأخذها مني فقد أغنى عمر بن عبد العزيز الناس فاشتريت بها رقابا فاعتقتهم وولاؤهم للمسلمين[٣]، وكتب الى عبد الحميد بن عبد الرحمن واليه على الصدقات في الكوفة حين اخبره أن هناك فائضا من المال في بيت المال يقول « انظر إلى كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه فزوجه وأصدق عنه... »[٤] ونذكر قصة فيها شيء من التفصيل يقول أبو عبيد « كتب عمر بن العزيز الى عبد الحميد بن عبد الرحمن ان اخرج للناس اعطياتهم فكتب اليه عبد الحميد اني قد اخرجت للناس اعطياتهم وقد بقي في بيت المال مال فكتب اليه ان انظر كل من ادان في غير سفه ولا سرف فاقضي عنه فكتب اليه، اني قد قضيت عنهم وبقي في بيت مال المسلمين مال فكتب اليه ان انظر كل بكر ليس له مال فشاء ان تزوجه فزوجه وأصدق عنه فكتب اليه اني قد زوجت كل

---

(١) انظر طبقات ابن سعد الكبرى جـ ٥ ص ٣٤٢ مصدر سابق.

(٢) محمد عمارة في كتابه عمر بن عبد العزيز ص ٩٩.

(٣) سيرة ابن عبد الحكم ص ٦٩، ١٢٤، ١٢٥ منه، وانظر البداية والنهاية لابن كثير ٩/٢٠٠، ٢٣٩، وانظر تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ١٥٦.

(٤) طبقات ابن سعد الكبرى جـ ٥ ص ٣٥٩ مصدر سابق.

من وجدت وقد بقى في بيت مال المسلمين مال فكتب اليه بعد مخرج هذا ان انظر من كانت عليه جزية فتضعف عن ارضه فاسلفه ما يقوى به على عمل أرضه فانا لا نريدهم لعام ولا لعامين[1].

بهذا رأينا كيف نجحت سياسة عمر بن عبد العزيز رحمه الله وذلك لصدق نيته وحسن سياسته فلقد كفت الزكاة وحدها وهي مورد مالي واحد من موارد بيت المال.

هذه السياسة التي رسمها عمر بن عبد العزيز بأقواله التي يرددها لعماله في كتبه طالبا منهم رفع الظلم عن الناس حين يكتب لهم قائلا « ان الله لم يبعث محمدا جابيا بل بعثه هاديا »[2] وحين يقول للناس في احد خطبه « ايها الناس انه ليس بعد نبيكم نبي وليس بعد الكتاب كتاب، فما أحل الله على لسان نبيه ﷺ فهو حلال الى يوم القيامة وما حرم الله على لسان نبيه ﷺ فهو حرام الى يوم القيامة الا اني لست قاضياً وانما انا منفذ، ولست بمبتدع ولكني متبع »[3] وحين يقول « الا واني منعت نفسي وأهل بيتي من هذا المال فان ضمنت به عنكم اني اذن لضنين، والله لولا اني أنعش سنة أو أسير بحق ما أحببت ان اعيش فواقا »[4] وحين يقول : « انه لحبيب اليّ ان أوفر أموالكم واعراضكم الا بحقها ولا قوة الا بالله »[5].

جـ ـ دعوى المستشرقين خراب بيت المال في عهد عمر بن العزيز والرد عليها :

رأى بعض المستشرقين ان بيت المال في عهد عمر بن عبد العزيز قد نضب ولم يعد يكفي لسد احتياجات الدولة فضلا عن احتياجات الافراد قائلين « ولم تكن غلطة عمر بن عبد العزيز سوى رجعيته ومحافظته الدينية وتمسكه

---

(١) الاموال لابي عبيد ص ٣٢٠.

(٢) انظر الخراج لابي يوسف ص ١٣١ وانظر بالتفصيل كتاب الدكتور محمد ضياء الدين الريس « الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية » من ص ٢٢٥ الى ٢٣٩.

(٣) سيرة ابن عبد الحكم رحمه الله ص ٤٢ مرجع سابق.

(٤) نفسه ص ٤٣.

(٥) نفسه ص ٤٣.

الشديد بالنظام الذي سنّه عمر بن الخطاب الذي كان يقتضي أثره لما كان يكنه في أعماق نفسه من الاحترام والاكبار له والذي لم يكن الا صورة صادقة منه، رغم ماكانت تتطلبه الحالة من العدول عن ذلك النظام عدولا تاما، فقد كان لزاما أن تجد الحكومة اعمالا جديدة غير الغزو والفتح للمرابطين في الولايات الإسلامية من جند العرب حتى لا يكونوا عالة على بيت المال. ولا غرو فقد كانت بمنحهم اياها لاستغلالها واستثمارها، كما كانت تسخو في منح الاعطيات من الموالي بين المسلمين في الوقت الذي كانت تتطلب فيه مالية الدولة الغاء ذلك حتى ما كان يمنح للعرب من اعطياتهم انفسهم وهكذا حال التصرف الذي انضب موارد الدولة وجر الخراب على بيت المال دون نجاح تلك السياسة التي كانت ترمي في ذاتها الى اصلاح. واعفاء الجدد في الإسلام من الجزية »[1] ويقول مستشرق آخر « لاريب ان سياسة عمر بن عبد العزيز لم توقظ آمالا تستطيع الحكومة تحقيقها، فقد كانت الحال لا تتطلب علاجا آخر غير تلك الاعطيات التي سار عليها عمر بن الخطاب، ففي العراق نضبت الاعطيات السنوية لبيت المال بعد أن تأثرت موارده تأثرا محسوسا من جراء الغاء الجزية في خراسان. وهكذا اعقبت تلك الفوضى في الشئون المالية بعد موت عمر بن عبد العزيز سياسة خراجية قصوى أقصى ما تكون جورا[2].

هذا ما يقوله المستشرقون او على الاصح نموذج مما يقولونه وقد تابعهم بعض المؤرخين المسلمين[3]، ونرد عليهم بأن هذه الادعاءات لا رصيد لها في حياة الواقع لعمر بن عبد العزيز.

---

(١) انظر في السياسة والاقتصاد في التفكير الاسلامي للدكتور احمد شلبي ص ٢٤٨/٢٤٩.

(٢) فان فلوتن والسيادة العربية ص ٥٨/٥٩ ترجمة د. حسن ابراهيم ص ١.

(٣) كالدكتور علي سامي النشار الذي قال في مقدمة كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام « ولقد أطلق الامويون اساطير وخرافات عن عدالة هذا الخليفة وهي كلها افتعال وانتحال ومحاولة ساذجة لاظهار عمر بن عبد العزيز كالخليفة العادل الذي لم تر الدنيا له مثيلا وهو بهذا يكون صورة من عمر ابن الخطاب، والمعتزلة وهم أهل التقوى يفضلون بالديانة يزيد بن عبد الملك عل عمر بن عبد العزيز » ويقول الدكتور حسن ابراهيم حسن مترجم كتاب فان فلوتن السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات، يقول في كتابه « النظم الإسلامية ولم تكن غلطة عمر بن عبد العزيز سوى رجعيته ومحافظته الدينية وتمسكه الشديد بالنظام الذي سنه عمر بن الخطاب، اما المستشرقون الذين قاموا بهذه الافتراءات فاهمهم كريمر وفان فلوتن المتقدم ذكره..

صحيح ان عمر بن عبد العزيز رفع شعار الهداية لا الجباية وهذه مهمة رسول الله ﷺ والمسلمون الاتقياء بعده.

صحيح انه سدّ كثيرا من موارد الدولة غير مشروعة كما قدمنا في البحث السابق، صحيح كل هذا وغيره ولكنه اعطى البديل رحمه الله فقد اتبع سياسة حكيمة غير مرتجلة بما سبق بيانه، ونضيف الآن ما يلي للرد على هؤلاء المكابرين :

١ ـ اتبع سياسة زراعية سليمة، واهتم بالاصلاح الزراعي والاعمار واحياء الارض واقامة المشاريع التي تخدم هذه النواحي يقول عمر « لا تحمل خرابا على عامر ولا عامرا على خراب، انظر الخراب فخذ منه ما أطاق وأصلحه حتى يعمر، ولا يؤخذ من العامر الا وظيفة الخراج في رفق وتسكين لاهل الارض »(١).

٢ ـ اهتم بالزكاة وجبايتها حتى كفت ـ كما قلنا ـ وحدها لسد حاجات أكثر النفقات كما قدمنا كلام يحيى بن سعيد وعبد الحميد بن عبد الرحمن ونضيف هنا ما قاله أحد ولد زيد بن الخطاب « انما ولى عمر بن عبد العزيز سنتين ونصف فذلك ثلاثون شهرا فما مات حتى جعل الرجل يأتينا بالمال العظيم فيقول اجعلوا هذا حيث ترون في الفقراء فما يبرح حتى يرجع بماله يتذكر من يضعه فيهم فما يجده قد أغنى عمر الناس »(٢).

٣ ـ اهتم بوظيفة الخراج قائلا « ان ارض الخراج هي في الأصل ملك مشترك بين المسلمين ولكنها تركت بايدي المغلوبين لقاء مبلغ يدفعونه للأمة الإسلامية وهو الخراج »(٣)، فبهذا حمى عمر بن عبد العزيز أراضي الدولة من الضياع واستفاد من استثمارها فلئن كان الغى الجزية عن المسلمين فقد استبدل بها الخراج على الذميين.

٤ ـ فتح باب التجارة برا وبحرا وترك للناس الحرية في اخذ تجارتهم من أي مصدر مشروع(٤).

---

(١) تاريخ الطبري جـ ٦ ص ٥٦٩.

(٢) سيرة بن عبد الحكم ص ١٢٨.

(٣) ابن عبد الحكم ص ٩٤/٩٥.

(٤) تاريخ الطبري ٥٦٩/٦ مصدر سابق.

٥ ـ وفّر لبيت المال الكثير مما كان ينفقه الخلفاء قبله بادئا بنفسه وبأهل بيته والاسرة المالكة ثم مختلف طبقات الناس، والغى المظاهر التي تكلف نفقات لا داعي لها.

٦ ـ الغى الدخول المزدوجة لعمال الدولة فكل عامل له دخل آخر من الدولة فانه يسترد منه ويلغى وهذا له أثر في توفير بيت المال[١].

هذه البدائل وغيرها كثير كلها دخل كبير اذا قيست بما فقد من الدخل الذي لا يعتبر دخلا شرعيا اما من جزية على مسلم او ضرائب ظالمة او مناسبات في أعياد غير اسلامية ليس فيها سوى ظلم المسلمين.

بيد أننا نذهب الى أكثر من هذا فنقول كيف يفسر المستشرقون تناقص الخراج في عهد الحجاج الى مائة وثمانية مليون وزيادته في عهد عمر بن عبد العزيز الى مائة واربعة وعشرين مليوناً[٢] فمن ذا يقول ان عهد عمر بن عبد العزيز دون عهد الحجاج الظالم وفرق بينهما فقد كان يجب وفق منطق المستشرق دوزي وميلر وغيرهما من المستشرقين ان يكنس بيت المال في عهد العمرين ويرش عليه الماء وان تمتلئ خزائن الحجاج مع ظلمه وقهره للناس فما هو السر في هذه النتيجة العكسية وبم يفسرون ذلك ان لم يكن العدل هو اساس ذلك، « ثم انا نقول سلمنا ان خراج العراق نقص فانه يجبر من بيت مال الشام أو من اي بيت مال تابع للدولة الإسلامية »[٣].

ونناقشهم مرة أخرى كيف استطاع هذا الخليفة العادل أن ينفق هذه النفقات العظيمة على جميع طبقات الناس ويغنيهم ويشتري الموالى ويزوج المعدمين ويفيض بيت المال بعد هذا كله، ثم يقول هؤلاء انه اخرب بيت المال فمن اين لعمر ان ينفق لو كان بيت المال خرابا لا مال فيه من اين له السيولة والقدرة المالية الزائدة التي اعتمد عليها اننا لا نستطيع تفسير هذا الا بالايرادات

---

(١) د. محمد عمارة في كتابه عمر بن عبد العزيز ص ١١٦.

(٢) د. محمد عمارة في كتابه عمر بن عبد العزيز انظر ص ١٤٥ وما بعدها من كتاب ملامح الانقلاب السياسي في خلافة عمر بن عبد العزيز للدكتور عماد الدين خليل.

(٣) نفسه ص ١٤٥.

المستمرة التي تتضمن استمرار بيت المال وكثرة الموارد[1].

وبصفة عامة فان حالة الرخاء في عهد عمر بن عبد العزيز تكذب هؤلاء المستشرقين في دعواهم هذه.

ونختم بحثنا هذا بأن المستشرق فلهاوزن رد عليهم[2] ردا جيدا تركناه خشية الاطالة وهو لا يخرج عما قلنا الا بشيء من التفصيل. فيا ترى هل الحق عمر بن عبد العزيز بسياسته السخية هذه أذى ببيت المال، أو أصاب خزينة الدولة بعجز مريع وكسر لا ينجبر، أما أنه أعاد المالية الى ما يجب ان تكون عليه وأحدث توازنا مكينا بين موارد الدولة ومصارفها ؟.

ان المتهمين لسياسة عمر بن عبد العزيز المالية من مستشرقين وغيرهم يعتقدون أساسا أن التضحية بمصالح الخزينة المركزية كالغاء الضرائب والجزية وغيرها مما الغاه عمر مما يشكل موارد خاصة، تصب في بيت المال لا يمكن الا أن يسبب اضطرابا في بيت المال وسياسته المالية ويشكل تقلصا مريعا في موارد الدولة ومن ثم العجز التام في تسديد الحاجات المستجدة.

ولكن الذي ثبت العكس وحدث مالم يكن في الحسبان بفضل الله ثم فضل النية الصالحة والعمل الاقتصادي الرشيد ووضع البدائل الشرعية[3] يقول د. ضياء الدين الريس رحمه الله « كان هؤلاء الذين ينتقدون سياسة عمر بن عبد العزيز كانوا يريدون ان يتبع سياسة الظلم لا العدل وأن يقسو على الناس بدلا من أن يرحمهم الله، وأن يخالف أحكام الشريعة اذ أنهم يجعلون الفضيلة رذيلة، ويقلبون الحق باطلا، فهذا هو الذي يرضيهم اذ أن ذنب عمر هو أن سياسته أدت إلى أن الناس في عهده دخلوا في الإسلام أفواجا »[4].

---

(١) للاستزادة راجع كتاب ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز للدكتور عماد الدين خليل ص ١٤٥ وما بعدها.

(٢) د . عماد الدين خليل في كتابه ملامح الانقلاب ص ١٤٢ وانظر رد فلهاوزن منقولا في كتاب الخراج في الدولة الإسلامية للدكتور ضياء الدين الريس ص ٢٢٣ وما بعدها .

(٣) انظر الدكتور عماد الدين خليل في كتابه ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز طبع مؤسسة الرسالة سنة ١٩٧٨ ص ١٤٥ وما بعدها.

(٤) الخراج في الدولة الإسلامية للدكتور الريس ص ٢٢٩.

النموذج الثاني ـ تأمين حد الكفاية لكل مواطن :

يخطو الخليفة عمر بن عبد العزيز خطوات أخرى لتعزيز مجال الضمان الاجتماعي وترسيخ العدالة الاجتماعية بين ربوع الدولة الإسلامية ومواطنيها، ويصل حدا عجيبا في رسم معالم العدل الاجتماعي حينما يقرر رحمه الله الالتزام من الدولة بمواطنيها وتأمين الحاجات الاساسية للمواطن وذلك في عدة صور نعرض منها ما يلي :

أ ـ الفرض للعجزة :

أراد بعض الولاة ومنهم صاحب ديوان دمشق ان ينفق على الزمنى والعجزة من الصدقة رضخا[1] دون تحديد شيء بين لهم في بيت المال حقا مستمرا وواجبا مقررا فشكوه الى ولي الأمر عمر بن عبد العزيز فكتب اليه : « ان يفرض لهم حقوقا واجبة لا مجرد صدقات واحسان وجاء في خطابه « اذا أتاك كتابي هذا فلا تعنت الناس ولا تعسرهم ولا تشق عليهم فإني لا أحب ذلك »[2].

ب ـ تأمين الحاجات الاساسية لكل مواطن :

ويخطو الخليفة خطوات اخرى لتعزيز الضمان الاجتماعي، وترسيخ التكافل بين الدولة الإسلامية ومن ذلك قوله « انظر من أراد من الذرية ان يحج فعجل له مائة ليحج بها »[3] وهذا من الخليفة تلمس لظروف المواطنين الاقتصادية والبحث عن كل خلجاتهم وأحاسيسهم وحاجاتهم حتى يشعروا بحماية الدولة لهم وابقاء مظلة التأمين مرفرفة عليهم دائما.

ويرى عمر بن عبد العزيز أن حد الكفاية لكل مواطن في قوله : « لابد للرجل من المسلمين من مسكن يأوي اليه رأسه، وخادم يكفيه مهمته، وفرس يجاهد عليه عدوه، وأثاث في بيته »[4]، وقد قال هذا الكلام بمناسبة خطاب

---

(١) أي دون تحديد كمية معينة.

(٢) انظر طبقات ابن سعد ٢٨١/٥.

(٣) تاريخ الطبري ٥٦٩/٦.

(٤) طبقات ابن سعد ٢٨١/٥ بسيرة ابن عبد الحكم ص ١٦٤.

جاءه من احد عماله حين أمره بالقضاء عن المدينين قوله « انا نجد الرجل له المسكن والخادم والفرس وله الأثاث في (بيته)[1] فأجابه عمر بالجواب السابق وأوجب عليهم قضاء دينه لانه غارم.

جـ ـ ومن احتفاء عمر بن عبد العزيز بالمواطنين توليه بنفسه الاشراف على تنفيذ أبواب الضمان الاجتماعي في الدولة تحقيقا للعدل الاجتماعي وقد سبقه الى ذلك امير المؤمنين عمر بن الخطاب في تفقده بنفسه احوال الرعية والاشراف بنفسه على حاجات المواطنين.

د ـ ضربه المثل بنفسه :

واذا كان المواطن يحتاج الى قدوة فان أعظم قدوة هو ولي الأمر لان الناس على دين ملوكهم، ولانه اذا صلح الراعي صلحت الرعية، وهكذا أحس عمر بن عبد العزيز بهذا الاحساس فبعد ان كان الشخصية التي تبذل كل ما تملك من أجل اظهار الشخصية مباهاة وجمالا مهما كلف ذلك من مال.

كان هذا حال عمر قبل توليه الخلافة، أما بعد أن تولى الخلافة فقد ألغى كل ما كان قبل خلافته فزهد زهدا عجيبا والغى كل المظاهر التي لا داعي لها على مستوى الدولة وطالب المسئولين معه بتطبيق هذا الزهد وارجاع كل ما لاحق لهم فيه الى بيت المال وخص أولا نفسه وأولاده ثم طبق ذلك على أبناء عمه من البيت الأموي، وقلده الناس بعد ذلك الذين كانت عندهم مظالم فاعيدت كلها الى بيت المال ورجع الحق الى نصابه.

وامتلأ بيت المال وفاض وظابه حتى لم يعد هناك محتاج في عهده، واخذت الزكاة وجبيت بالطريقة السليمة وصرفت الصرف السليم.

ولهذا كان عهده خير عهد بعد الخلافة الراشدة، وكما قلنا ان عمر بن عبد العزيز رحمه الله يحس أنه يطبق السنة النبوية في تشريعها للمجتمع الإسلامي ان المصادر الأساسية والعامة للثروة انما هي شركة مشتركة بين كافة المسلمين اذ يقول الرسول عليه السلام، الناس شركاء في ثلاثة الماء والكلأ والنار »[2] كما

---

(١) سيرة بن عبد الحكم ص ١٦٦ .

(٢) انظر ابن ماجه ومسند أحمد بن حنبل (تقدم تخريجه) .

حددت السنة النبوية ان ليس للانسان الا ما يكفل العيش الكريم الضامن لتوفير الحاجات، وأن ما زاد على احتياج وفضل عنها فهو فضول لاحق للانسان في احتيازها فضلا عن ادعاء ملكيتها وحيازتها فمن كان عنده فضل من ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان عنده فضل من زاد فليعد به على من لازاد له، وراوى الحديث وهو ابو سعيد الخدري يحدثنا عن رسول الله ﷺ مضيفا قوله قد ذكر لنا رسول الله ﷺ اصناف المال ما ذكر حتى رأينا انه لاحق لأحد منا في فضل »[1] وفي حديث آخر يحدد الرسول ﷺ ماذا للحائزين المال فيقول : « يقول ابن آدم مالي مالي وانما مالك ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت »[2].

ولا يعني حديثنا عن ميل عمر بن عبد العزيز الى الزهد عدم اهتمامه بأمور المسلمين، بل ان ميله للزهد كان ميلا الى الطريقة السليمة رغبة منه في اعادة المظالم وتحقيق العدل.

وقد رأينا انه اتبع سياسة عمر بن الخطاب وترسم معالمه حيث قد ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اذا اعطيتم فاغنوا : وليس ادل على ذلك من تقريره لحد الكفاية لاحد الكفاف فهو يريد ان يعيش المسلم معززا مكرما له الخادم الذي يكفيه مؤونته وله البيت الذي يؤديه ومع ذلك فلا يزال بحاجة الى . زيد من المال ليصرف منه الصرف الشرعي.

النموذج الثالث : صور من العدالة الاقتصادية في عهد عمر بن عبد العزيز :

ويمضي عمر بن عبد العزيز في توسيع دائرة العدالة الاجتماعية ومظلة التأمين حتى تشمل شئون المواطنين جميعها، يمدها الى مساحات أوسع فتتعدى الجوانب المعاشية والحاجات الضرورية بل صوب وجهته نحو :

١ ـ مطاردة الظلم اينما وجد واقامة الحسبة وهي خير معين للعدل الاجتماعي ينتهز عمر فرصة موسم الحج ليقول للحجاج « أما بعد فأيما رجل قدم الينا فيرد مظلمة أو أمر يصلح به خاصا أو عاما من أمر الدين فله ما بين مائة دينار الى

(١) صحيح مسلم، ومسند احمد بن حنبل.

(٢) وموضوع حد الكفاية والكفاف موضوع جيد وشيق تحدث عنه استاذنا الدكتور الفنجري في كتابيه : الإسلام والمشكلة الاقتصادية، والإسلام والضمان الاجتماعي.

ثلاثمائة دينار بقدر ما يرى الحسبة بعد السفر لعل الله يحيى به حقا أو يميت باطلا، أو يفتح به من ورائه خيرا »[1].

تلك هي القمة التي وصل اليها عمر، انها قمة العدل انها رايته ترفرف بهدوء هنالك في سفوح البلاد الإسلامية، حين ينشر العدل، يتميز عمر ببصر ثاقب، وحس عميق بالعدل الاجتماعي.

« جيء له بسارق فشكا اليه الحاجة التي ساقته الى هذا العمل فعذره عمر وأمر له ببضعة دراهم »[2]. لقد وزن عمر السرقة بميزان العدل والحق وبحث عن المسئول الحقيقي عنها معفى عن المجرم المباشر للجريمة لوقوعه تحت ضغط الضرورة التي تغلب الانسان على نفسه تدفعه الى الانحراف[3].

٢ ـ اقامة الفنادق لابناء السبيل :

امتدت الدولة وبيت مالها بعطائها الى الكثير من مجال الخدمات التي تيسر على الناس أمور الحياة فقد كتب الخليفة عمر بن عبد العزيز لولاته وعماله على الاقاليم ان يقيموا الخانات لنزول المسافرين وأصبح حقا للمسافر ان يقيم على نفقة الدولة بهذه الخانات يوما وليلة للمسافر يقدم له فيها الطعام فاذا كان المسافر مريضا كان حقه الاقامة فيها يومين وليلتين، فان كان الغريب منقطعا كان له فوق اقامته المعونة التي تعينه على الوصول الى البلد الذي يقصده وفي كل يقول : « فمن كانت به علة فأقروه[4] يومين وليلتين فان كان منقطعا به فزودوه بما يصل به الى بلده »[5].

٣ ـ الغاء الضرائب وابعاد ما ليس له طابع شرعي :

ألغى عمر جميع الضرائب غير الشرعية ويشير الطبري رحمه الله الى عدد

---

(١) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص ١٣٧.
(٢) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص ١٣٧.
(٣) قبسات من سيرة الرسول ﷺ للاستاذ محمد قطب جـ ١ ص ١٥٧، وملامح الانقلاب في خلافة عمر بن عبد العزيز للدكتور عماد الدين خليل ص ١٣١ طبع مؤسسة الرسالة.
(٤) الاقراء هو الضيافة.
(٥) تاريخ الطبري ٥٦٧/٦.

من هذه الضرائب الملغاة كالايين[١] واجور ضرابى النقود، وهدايا النيروز[٢] والمهرجان التي أصبحت أشبه بالضرائب الاجبارية، وأجور الفيوج[٣] وأجور البيوت ودراهم النكاح[٤] والغى العشور[٥] عن كافة الفئات من غير المزارعين والغى المكوس[٦]، قائلا : اما المكس فانه البخس الذي نهى الله عنه فقال تعالى : « **ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين** »[٧] غير أنهم سموه وكتبه باسم آخر[٨]، « ويقول عمر في أحد كتبه إلى عامله على اليمن : انك قدمت على اليمن فوجدت على اهلها ضريبة من الخراج مضروبة ثابتة في أعناقهم كالجزية يؤدونها على كل حال ان اخصبوا او اجدبوا او ماتوا فسبحان الله رب العالمين ثم سبحان الله رب العالمين ثم سبحان الله رب العالمين !! اذا اتاك كتابي هذا فدع ما تنكر من الباطل الى ما تعرف من الحق، ثم ائتنف الحق فأعمل به بالغا بى وبك وان أحاط بمهج انفسنا، وان لم ترفع الى من جميع اليمن الا حفنة من كتم فقد علم الله انى بها مسرور اذا كانت موافقة للحق »[٩].

٤ ـ اقامـة الحسبـة :

للحسبة في عهد عمر بن عبد العزيز دور هام ولم يكتف رحمه الله بالاحتساب نفسه أو بالاعتماد على ولاته وموظفيه بل خاطب المواطنين في مواسم الحج ـ كما قدمنا ـ وذلك حتى يستطيع المواطنين المشاركة في رفع الظلم الواقع على الناس وخصص لهم مكافأة، وحقيقة الامر ان الحسبة لعبت دورا هاما في خلافة عمر فهي تكأته في الحياة العادلة وهي التي بواسطتها استطاع ان يغير

---

(١) العادة والمقصود بها الضرائب على تنوعها.
(٢) هو عيد من اعياد المجوس يهدى للملك فيه هدية ..
(٣) الفيوج هو رسول السلطان الذي يسعى بالكتب.
(٤) انظر الطبري ٥٦٧/٦.
(٥) العشور ما يؤخذ من الناس من تجارتهم : مثل الضريبة.
(٦) المكوس : نوع من الضرائب التجارية.
(٧) سورة هود الآية ٨٥.
(٨) سيرة ابن عبد الحكم ص ٩٨/٩٩.
(٩) نفسه ص ٩٩.

ملامح الدولة ويعيدها لملامح عهد الخلافة الراشدة حتى لقد عده العلماء والمؤرخون الخليفة الخامس واعتبروه مجدد المائة الأولى الذي وعد به رسول الله ﷺ وانه على رأس كل قرن يبعث الله من يجدد لهذه الأمة أمر دينها فكان أولهم عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فهو أول مجدد في التاريخ الإسلامي، وأول من احيا الخلافة الراشدة.

ونختم بحثنا عن عمر بن عبد العزيز بان نقول ان خلافته ليست الا مثلا مشرفا من التاريخ الاقتصادي الراشد وفي هذا نرد على المتخبطين في الظلمات المقطوعين عن نور الحق ونطق كلمة الحق من المستشرقين ومن تابعهم من المسلمين عن سذاجة أو عن قصد.

اذن فعمر بن عبد العزيز كاي حاكم راشد عرف الطريق الى تشكيل النظام الاقتصادي الإسلامي الكفيل باعادة الحق والعدل الى نصابهما وتوزيع الطاقات الكونية المادية على أبناء الأمة الإسلامية بالحق والعدل وما قضاء عمر على مظاهر الاستقلال الا استنجادا واستلهاما للروح الإسلامية واستنارة بالبصيرة والذهنية الإسلامية.

ورحم الله عمر بن عبد العزيز فلقد كان نموذجا فذا في التاريخ الاقتصادي الإسلامي رغم أنف الذين وصموه بالخمول ووصفوا ما نسب اليه بأنه ضرب من الخيال والاباطيل.(١)

الفـــرع الثـــاني

المنهج الاقتصادي للامام أبي حنيفة رحمه الله

أولا ـ حياته ومنهجـه :

أ ـ حيـاتـــه :

---

(١) ومن هؤلاء الدكتور علي سامي النشار انظر مقدمة كتابه : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ولقد تابع المستشرقين في ذلك، انظر ص ١، وانظر في هذا الموضوع : ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز للدكتور عماد الدين خليل ص ١٣٨.

النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه فارسي الاصل، ولد في الكوفة سنة ٨٠ هـ وهي تشهد نشاطا علميا كبيرا، فكان من الطبيعي أن يتجه أبو حنيفة في أول نشأته الى العلم، مع الاهتمام بتنمية تجارته التي كان والده له فضل في بدايتها.

فقد كان والده تاجرا فأحسن الجمع بين التجارتين تجارة البز وتجارة العلم، واشتغل أولا بطلب الفقه الاكبر ـ علم الكلام ـ كما سماه بنفسه وألف فيه كتابا سماه الفقه الأكبر.

وجلس للتدريس فترات بسيطة قبل وفاة شيخه حماد بن أبي سليمان الأشعري، وذلك ليعرف قيمة قدرته العلمية ومدى احاطته بذلك وتحصيله.

وثبت له انه ليس مؤهلا بعد تأهيل شيخه حماد، وذلك يتطلب منه التأني حتى يجد الفرصة ويستطيع الحصول على العلم بنسبة أكبر ولكن شيخه حماد أراد أن يدربه ويعرف قدرته فسافر لمهمة وخلّف أبا حنيفة تلميذه في مكانه فسئل عن ستين مسألة أجاب عنها ووافقه شيخه في أربعين منها، وعارضه في عشرين مبينا له أسباب ذلك، فاقتنع أبو حنيفة بوجوب لزوم شيخه للتزود من العلم وترك الاستقلال ولزم شيخه حتى انتقل الى الله بعد أن لازمه ثمانية عشر عاما وهو عمر كاف ليستفيد أبو حنيفة من العلم ويأخذ عن شيخه ما عنده ويضيف له من رصيده ما يضفى عليه معرفة جديرة.

وهكذا جلس أبو حنيفة فكان شيخ أهل الرأي واصبح استاذ مدرسة الرأي بدون منازع بعد وفاة الشيخ حماد رحمه الله، ويذكر العلماء من صفات أبي حنيفة أنه كان فطنا ذكيا ألمعيا يستخدم ذكاءه في كل فن يطرقه، واشتهر في تجارته بعدم الغش والخداع وعدم الشطط في الربح.

أما صلابته في الحق فثابته وبرزت في عدة مواقف كان أبرزها موقفه حين طلب للقضاء فلم يوافق وآذاه أبو جعفر المنصور الخليفة العباسي آنذاك وحبسه وضربه وصبر على ذلك.

يقول شاهد عصره الامام وكيع القاضي « كان أبو حنيفة رحمه الله ـ والله ـ

عظيم الأمانة، وكان الله في قلبه جليلا كبيرا عظيما، وكان يؤثر رضاء ربه على كل شيء ولو أخذته السيوف لاحتمل »[1].

ومنزلته في الفقه معروفة ومشهودة له بذلك وانما يعرف الفضل ذووه فهذا الامام الشافعي يقول عنه « الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة »[2]، والامام عبد الله بن المبارك يقول « ان كان الاثر قد عرف واحتيج الى الرأي فرأى مالك وسفيان وأبي حنيفة وأبو حنيفة أحسنهم وأدقهم فطنة وأغوصهم على الفقه وهو أفقه الثلاثة »[3]، وسفيان الثوري حين سئل عن سبب قيامه واكرامه لابي حنيفة قال « هذا رجل من العلم بمكان فان لم أقم لعلمه قمت لسنّه وان لم أقم لسنّه قمت لفقهه وان لم أقم لفقهه قمت لورعه »[4] ونحن نرى أن أبا حنيفة يجمع هذه الصفات بحمد الله.

ب ـ مصادر علمه وتلاميذه :

يقول أبو حنيفة رحمه الله « كنت في معدن العلم والفقه فجالست أهله، ولزمت فقيها من فقهائهم »[5] وهو بهذا يشير الى شيخه حماد بن أبي سليمان شيخ العراق في عصره.

وتلقى عن مشايخ آخرين وذاكر الكثير منهم لاسيما بعد وفاة شيخه، وشيوخ أبي حنيفة كانوا من مختلف المشارب والفرق المتباينة، فلم يكونوا من ذوي الرأي وحدهم، أو من الفقهاء الاثريين الآخرين فقد كان منهم علماء الحديث الذين اخذوه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه وذلك حين جاور بمكة قرابة ست سنوات فرارا من وجه الدولة الأموية، وفي الكوفة التقى بالعراقيين اهل المذاهب المتعددة ولكل تأثيره في فكر أبي حنيفة، وان لم يعرف أنه نزع منزعهم فقد كان مخالطا للامامية والكيسانية وفرق الشيعة بل كان يتلقى أفكار

---

(١) انظر اخبار القضاة لوكيع ص ٨٦ وانظر ص ١٥ من قلائد العقيان، ص ٥٧ من أبي حنيفة النعمان لوهبي الالباني.
(٢) طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٨٦ نشر دار الرائد العربي بيروت ط ١٩٧٨.
(٣) المناقب للبزازي ١/٩٠.
(٤) نفسه ١/٩٠.
(٥) الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه ابو حنيفة ص ٧١.

هؤلاء العلماء جميعا ويعرضها على ذهنه الوقاد فيخرج منها ما يكون به قوام فكره.

عرف فتاوى الصحابة وهضم أكثرها سأله المنصور يوما عمّن أخذت العلم ؟ فقال عن أصحاب عمر عن عمر وعن أصحاب علي عن علي وعن أصحاب عبد الله بن مسعود عن عبد الله، وما كان في وقت ابن عباس على وجه الارض أعلم منه قال لقد استوثقت لنفسك »[1].

وأبو حنيفة بهذا يكون بنى فقهه على أربع مسارات لاسيما ما أخذه عن هؤلاء الصحابة :

الأول : الاستنباط وقد أخذه عن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه .

الثاني : المصلحة وقد أخذها عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

الثالث : التخريج وقد أخذه عن ابن مسعود رضي الله عنه .

الرابع : فهم القرآن وقد اخذه عن ابن عباس رضي الله عنه .

وهؤلاء الصحابة الاربعة رضي الله عنهم لم يدركهم أبو حنيفة ولكنه اخذ عن تلاميذهم فاستفاد من منهجهم واضافه لمنهجه ــ كما سنرى بعد ذلك ــ وبتفصيل قليل فان علم ابن عباس نقله عكرمة واخذه تلميذه أبو حنيفة عنه ونافع مولى ابن عمر حمل العلم الى أبي حنيفة وكذلك عطاء وهؤلاء هم مشايخ المدرسة المكية وابراهيم النخعي أخذ علمه عن شريح الذي كان خير تلميذ لابن مسعود رضي الله عنه وعلي بن أبي طالب وهما عماد مدرسة الرأي وابن مسعود واخذ علمه عن عمر بن الخطاب فعمر رضي الله عنه شيخ مدرسة الرأي واستاذها الأول.

نستطيع القول اذن أن أبا حنيفة أخذ الفقه عن الجماعة الاسلامية بشتى أنواع اتجاهاتها وان كان قد غلب عليه الرأي متأثرا بشيخه حماد واضاف الى ذلك خبرته بعلم آل البيت ».

أما تلاميذه : فاشهرهم الصاحبان : أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم القاضي

---

(١) راجع أبو حنيفة حياته وعصره للشيخ أبو زهرة ص ٨٢/٧٨ (نشر دار الفكر العربية بمصر د.ت..

وقد خصصنا له دراسة كاملة في رسالتنا، وبعده الامام محمد بن الحسن الشيباني[1] ثالث عمد مدرسة الرأي واستاذ القانون الدولي بدون منازع وصاحب الكتابات الجيدة في الاقتصاد الإسلامي والحسن بن زياد اللؤلؤي[2]، وزفر بن الهذيل بن قيس البصري، ومحمد بن سماعة المرادي تلميذ محمد بن الحسن وتلميذ أبي حنيفة والذي طال عمره حتى جاوز المائة ولم يتغير منه شيء. ومحمد ابن شجاع الثلجي[3] وغيرهم من التلاميذ النابهين الذين كونوا لمدرسة أبي حنيفة مكانة في الفقه الإسلامي ونموها وساروا بها حيث أثرت المكتبة الفقهية الإسلامية.

جـ ـ منهجه في البحث :

يعطي الامام أبو حنيفة للفكر الإسلامي قاعدة راسخة تمثل ركنا ركينا في الفقه الإسلامي تلك هي القدرة العقلية البارعة لايجاد الحلول، والتماس الاجابة الشرعية لكل معضلة أو مسألة أو قضية على نحو يحفظ للاسلام مكانته وجلاله، ويفتح للانسان التيسير في العبادات، والمعاملات رافعا مكانة الانسان مكرما اياه، حافظا لانسانيته، حاميا للفقير والضعيف.

لقد أفسح أبو حنيفة للفكر الاسلامي مجالا كبيرا وطريقا للاجتهاد والانطلاق ليجد للمعضلات في المجتمع حلا مناسبا، وهذا باب جديد فتحه أبو حنيفة على مصراعيه كان معروفا قبله في فتاوى الصحابة رضي الله عنهم في فتاوى عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود، ولكن ابا حنيفة اعطاه المنهج، وجعله علما خالصا وأداه صحيحاً، قادراً على مواجهة التطور وبه مدت الشريعة الإسلامية وزادت واتسعت آفاقها.

---

(١) انظر دراستنا عنه ص ١٠٨ من البحث .

(٢) العنبري فقيه كبير من اصحاب أبي حنيفة اصبهاني ولي قضاء البصرة وتوفي بها وهو أحد العشرين الذين أوفوا مذهب أبي حنيفة جمع بين العلم والعبادة وغلب عليه الرأي ولد سنة ١١٠ وتوفي ١٥٨ (انظر الجواهر المضيئة جـ ١ ص ٢٤٣،.. وشذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ص ٢٤٣).

(٣) محمد بن شجاع الثلجي أبو عبد الله فقيه العراق في وقته شرح فقه أبي حنيفة وأضاف الى الحديث له ميل كبير الى المعتزلة له تصحيح الآثار ، وكتاب المضاربة : ولأهل الحديث فيه نظر أي وقفة طويلة ولد سنة ١٨١ وتوفي سنة ٢٦٦ رحمه الله (وانظر ترجمته في تهذيب التهذيب لمعرفة راى اهل الحديث ٢٢٠/٩ ، والفوائد الفقهية في طبقات الحنفية ١٧١) .

ولم يكن الامر في ذلك كله جديدا على أصول الإسلام الكلية ولا على أسس الشريعة الثابتة ولكنه كان من أمر الإسلام ومن معطياته ومنهله..

ونحن نقصد بهذا ما وسعه أبو حنيفة وجعله اداة له في البحث وهو القياس أو الرأي بصفة عامة وبها استطاع أبو حنيفة ان يقدم الاجابة على ما يقرب من مائة ألف مسألة خلال خمسين عاما من الحوار الطويل مع العلماء والعامة.

وقد وصل الامام أبو حنيفة الى هذا المنهج واستقر عليه بعد أن مرّ بمرحلة تنقل ومراجعة واستعراض عام للعلوم كلها، في سبيل الوصول الى ايها أكثر نفعا للمسلمين وأكثر عطاء واستجابة لحاجة الناس.

ولقد صوّر أبو حنيفة رحمه الله منهجه بنفسه في الفقه بقوله « انى آخذ بكتاب الله ان وجدته فما لم أجد فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح التي في أيدي الثقات، فاذا لم أجد في كتاب الله ولا في سنة رسوله أخذت بقول أصحاب من شئت وأدع قول من شئت ثم اخرج عن قولهم الى قول غيرهم فاذا انتهى الامر الى ابراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب فلى أن اجتهد كما اجتهدوا »[1].

وأبو حنيفة رحمه الله يعتبر العرف أصلا من أصول الفقه فيما لا نص فيه من كتاب ولا سنة، والعرف الذي يأخذ به أبو حنيفة وهو العرف الصحيح قال سهل « كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلحت عليه أمورهم بمعنى الأمور على القياس فاذا قبح القياس بمعينيها على الاستحسان مادام يمضي له فاذا لم يمضِ له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون »[2] فلجوء الامام أبي حنيفة الى العرف اذا لم يجد مصدرا من مصادر الاستنباط الأولى واصلا يرجع اليه فهو دليل عنده حيث لا يوجد دليل شرعي من كتاب أو سنة أو اجماع أو قياس أو استحسان.

والعرف الذي يذهب اليه أبو حنيفة هو العرف العام الذي يكون في كل

---

(١) راجع المناقب للمكي جـ ١٣٢/٢ مصدر سابق.

(٢) نقلا عن الموفق المكي ص ١٢٥ وانظر كتاب الشيخ محمد أبو زهرة أبو حنيفة حياته وعصره ص ٣٩٦.

الامصار فلا عبرة بعرف بلد معين أو عرف التجار أو الزراع فهذه اعراف خاصة ولكن قد يطبق في مجاله أو وطنه فحسب دون ان يتعدى هذا العرف الى وطن أو مجال آخر.

ولعل هذا التصرف من أبي حنيفة هو الذي جعل من مذهبه مرنا وقويا فهو مذهب متجدد وقوي لاسيما اذا عرفنا ان العرف عنده يخصص عموم بعض الآثار التي تكون صورها منافية للعرف العام الذي يتطابق عليه المسلمون في كل الاقطار[١].

ومن الحق ان نقول ان ابا حنيفة قد نوقش بتوسعه في القياس وتشدده في الحديث وممن ناقشه في ذلك الخليفة ابو جعفر المنصور حيث كتب اليه يقول « بلغني انك تقدم القياس على الحديث فرد عليه قائلا : ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين انما أعمل أولا بكتاب الله ثم بسنة رسوله ﷺ، ثم بأقضية الخلفاء الاربعة، ثم بأقضية بقية الصحابة ثم أقيس بعد ذلك اذا اختلفوا »[٢]، وروى عنه رحمه الله : عجبا للناس يقولون أني أقول بالرأي انما نأخذ بالرأي مالم نجد الاثر، فاذا جاء الاثر تركنا الرأي وأخذنا بالأثر[٣].

وقد أشرنا في مدرسة الرأي الى انهم عندما تشددوا في الحديث فلأنهم عاشوا بين مذاهب وآراء وافكار كانت تدعو الى انفسها ولم يتورعوا الى الكذب على رسول الله ﷺ ومنهم الخوارج والشيعة وفرق أخرى فحق لابي حنيفة رحمه الله وغيره من مشايخ العراق التشدد في رواية الحديث وبعدهم عن موطن الرسالة المحمدية : الحرمين وجعلهم يتشددون وهذه طريقة لم يأت بها أبو حنيفة وحده بل كان هذا منهج شيخ مدرسة الرأي كما قلت منذ قليل ـ أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فكان لا يقل الحديث الا اذا أتى بشاهدين وكل هذا منه تأن وتثبت في رواية الحديث خشية الكذب وما رأى العلماء لو كان عمر بن الخطاب عاش في عهد أبي حنيفة ورأى المدارس الفكرية الجديدة وتجرؤها فانه يكون اشد في

---

(١) الشيخ أبو زهرة في كتاب أبو حنيفة حياته وعصره ص ٣٩٩ مصدر سابق..

(٢) نقلا عن الشعراني (الميزان) ص ٢٩.

(٣) اعلام الموقعين ٣٦٢/٢ مصدر سابق، وانظر المدخل للتشريع الإسلامي د. النبهان ص ٢٣٧ مصدر سابق.

قبول الرواية بل ربما لا يقبلها اساسا فهذا الاتجاه من أبي حنيفة لا يعيبه رحمه الله بل انه مجرد تأكد في الرواية عن رسول الله ﷺ لاسيما اذا كان خبرا جاد.

هذا ما أراه تفسيرا لميل أبي حنيفة الى الرأي وانقل هنا ما قاله الاستاذ أحمد أمين رحمه الله « مما لا شك فيه ان أبا حنيفة خرج على الناس بمذهب جديد فيه حرية للعقل بكثرة استعمال الرأي والقياس، وبما استتبع ذلك من كثرة الفروع ورجوعها الى الاصول، وبمقدرة فائقة على الاستنباط. وبشجاعة في مواجهة المسائل حتى الفرضية منها، وطبيعي أن تحدث هذه المناهج ـ ثروة فكرية عنيفة قسمت الناس في أبي حنيفة الى قسمين بين مؤيد ومعارض فعلماء الحديث جرحوه كالامام البخاري الذي عده من الضعفاء والمتروكين[١] ولم يخرج له حديث في صحيحه وكذلك الامام مسلم لم يخرج له في صحيحه. وقال ابن عبد البر في نقل رأي المحدثين : ان كثيرا من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرا من اخبار الاحاد العدول لانه كان يذهب في عرضها على ما اجتمع عليه من الاحاديث ومعاني القرآن فما شذ عن ذلك سماه شاذا ورده »[٢] ثم يقول.. « ومع ذلك كان محسودا لفهمه وفطنته »[٣].

بعد هذه التفصيلات نلخص منهج أبي حنيفة كما يلي :

أ ـ المصادر النقلية « المنهج الاثري »

ويشمل القرآن والسنة الصحيحة والاجماع واقوال الصحابة فكان ابو حنيفة يأخذ بها كما نقلنا ذلك من كلامه ولا يتعداها الى مصادر اخرى اذا ثبت لديه واتضحت دلالتها عنده واذا كان خصومه يتهمونه بترك السنة فانه ترك السنة التي لم تصح لديه ولا يستطيع احد ان يلزم اماما كابي حنيفة بالاخذ بحديث لم يثبت لديه فانه اذا راوده الشك في صحته من حيث السند لم يعد نفسه ملزما به بل لا يجوز لنفسه او لغيره الأخذ به. اما اراء التابعين وعدم اخذه بها فلقناعته الكافية في نفسه أنهم يجتهدون كما يجتهد واذا وصل البحث للاجتهاد، فان أبا حنيفة

---

(١) انظر ضحى الإسلام للاستاذ احمد أمين جـ ٢ ص ١٩٦ مكتبة النهضة المصرية ١٣٥٥.

(٢) ، (٣) انظر ضحى الإسلام ١٩٦/٢

وانظر الانتقاء ص ١٤٩ لابن عبد البر.

وانظر المدخل للتشريع الإسلامي للدكتور النبهان ص ٢٣٧.

يعتبر نفسه مثلهم فلكل عقله واجتهاده فكلهم معرضون للصواب والخطأ كل ما في الأمر ان أبا حنيفة وجد الشجاعة على أن يصرح برأيه ويعبر عن قناعته ورؤيته الاجتهادية ثم ان أبا حنيفة نفسه وهذا ـ رأي أراه الآن ـ تابعي فما الذي يلزمه بأخذ الرأي من اقرانه ومن هم في مستواه في العلم، ولماذا لم يعيبوا على شريح أو غيره اذا خالف تابعيا آخر في رأيه ولماذا لم يعيبوا على الصحابة أيضا مخالفة بعضهم بعضا لاسيما وأسباب الاختلاف كثيرة فالتقليد لا داعي له في الأمور الاجتهادية لاسيما لمن استطاع أن يصل الى مرحلة الاجتهاد ومن هو في مستوى أبي حنيفة في الفقه والعلم والذكاء والفطنة فأبو حنيفة رحمه الله قال كلمته الجريئة المشهورة : « فاذا وصل الأمر اليهم فلى أن أجتهد كما أجتهدوا فهم رجال ونحن رجال »[1].

ب ـ المصادر الاجتهادية العقلية (الرأي) :

كما بينا ان أبا حنيفة اعتمد في منهجه في البحث بعد المصادر النقلية على الرأي وهو يشمل المصادر الأخرى كالقياس والاستحسان وبقية المدارك التي يستدل بها في الشريعة فكان أبو حنيفة يبحث عن العلل والأوصاف المناسبة للحكم الاصلي حتى يلحق به الحكم الفرعي وهذا هو القياس اذا تحدث العلة، ثم يفترض مسائل لم تقع فيحمل هذه المسائل المستحدثة على أصولها واداته في ذلك القياس.

فان لم يجد القياس صالحا أو ضاق عن ذلك انتقل الى الاستحسان وهو الخروج عن مقتضى القواعد الاساسية لحكم آخر مخالف له، ويعتبر الاستحسان مصدرا من مصادر فقه أبي حنيفة، وكان له ملكة وقدرة بالغة في الدقة تمكنه من ادراك الاقيسة الخفية التي يستطيع بها الفقيه ان يخرج عن مقتضى القواعد الاساسية وقد شهد لابي حنيفة بذلك تلميذه الالمعي محمد بن الحسن وقال كلمته التي عرفت عنه واشتهرت : « ان أبا حنيفة اذا قال استحسن لم يلحقه أحد »[2].

---

(١) ص ٣٨ ـ ٤٢ من كتاب الشيخ محمد الحامد في موضوع متى يعمل أبو حنيفة بالحديث وشروط ذلك عنده.

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه أبو حنيفة ص ٣٨٧ وانظر ايضا كلام سهل بن مزاحم جـ ١ ص ٨١ مناقب أبي حنيفة الموفق الملكي.

جـ ـ مصـدر الاعـراف[1] :

تحدثنا عن هذا المصدر عند أبي حنيفة قبل قليل ونضيف هنا انه استفاد من العرف في مجال التجارة لان العرف يعبر عن حاجة الناس اليه وارتياحهم له وقبولهم به. ويجب احترامه مادام لم يخالف نصا وبالعرف استطاع ان يوسع في احكام العقود التجارية كما سنرى في الامثلة، بحكم خبرته التجارية في الاسواق وأحوال الناس وعاداتهم.

ثانيا ـ نشير الى نماذج من اجتهادات الامام أبي حنيفة الاقتصادية :

١ ـ التيسير في المعاملات.
٢ ـ بناء فقهه على الخبرة الميدانية والعرف التجاري.
٣ ـ الحـريـة.

النموذج الأول ـ في مجال التيسير في المعاملات :

اتبع أبو حنيفة القواعد الشرعية العامة فوجد منها قوله تعالى : ﴿ **وما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ **لا يكلف الله نفسا إلا وسعها** ﴾[3] وقوله تعالى : ﴿ **وان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة** ﴾[4] وغير ذلك من نصوص الشريعة التي تدعو الى اليسر والسهولة ومعاملة الانسان حسب ظروفه وأوقاته وقدرته التي يستطيع ان يؤدي بها واجباته من هذا المنطلق سار أبو حنيفة في بحثه في المعاملات متصورا هذه القواعد العامة في رفع الحرج عن الناس ونذكر هنا أمثلة من التيسير تاركين للقارىء تكملة الامثلة من كتب الحنفية :

١ ـ « يمكن للمشتري شراء بضاعة لم يرها على أن له الخيار في امضاء العقد أو فسخه بعد رؤية البضاعة[5] ».

وهذا فيه غاية اليسر والسهولة في هذه المعاملة فإنه حرّ بعد ذلك إن

---

(١) انظر تفصيل الحديث عن العرف في الباب الأول من الرسالة.
(٢) سورة الحج آية ٧٨.
(٣) سورة البقرة آية ٢٨٦.
(٤) سورة البقرة آية ٢٨٠.
(٥) الأئمة الأربعة للشيخ أحمد الشرباصي ص ١٥٥.

شاء أخذ وإن شاء ترك لا سيما بالنسبة للذي كان مسافرا مثلا أو غائبا لعذر أو ما شابه ذلك.

٢ ـ « يجوز لمشتري العقار أن يبيعه قبل أن يتسلمه من البائع الأول ولا يجوز ذلك عند الإمام الشافعي، بينما اتفق الفقهاء الثلاثة على جواز بيع المنقول قبل قبضه خوفا من اتلافه قبل تسلمه فتكون عملية البيع الثاني وقعت دون مبيع وهذا لا يخشى منه في العقار[١] وهذا ما فطن له أبو حنيفة رحمه الله.

٣ ـ « يجوز في الزكاة اخراج القيمة بدل عين الزكاة[٢] ».

٤ ـ « يرى أنه لا يجتمع العشر والخراج في الأرض التي ملكها المسلم، فإذا دفع المسلم خراجا لم تجب عليه الزكاة، وإذا دفع عشرا باسم الزكاة لا يجب عليه الخراج[٣] ».

النموذج الثاني ـ في مجال اجتهاداته المبنية على الخبرة الميدانية والعرف التجاري :

بينا فيما سبق أن أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ كان تاجرا وبينا في منهجه أنه اعتبر العرف التجاري أساسا للمعاملات التجارية والعقود وتوسع في ذلك كما كان أبو حنيفة ذا روح تجارية وفقهية في نفس الوقت فقد قسم وقته بين التجارة والفقه وفقهه المالي تأثر بخبرته التجارية ففكر في العقود الإسلامية المتصلة بالتجارة تفكير التاجر الذي تمرس في التجارة فكشفت له الخبرة معرفة العرف التجاري في العقود التي كانت تسود في عصره فكلامه عن العقود التجارية كان كلام شاهد وخبير ميداني ولم يكن مقتصرا في دراساته على النظر فحسب بل أضاف الخبرة الميدانية وذلك لخبرته بالسوق والناس وما استقامت عليه أمورهم وعاداتهم. ونذكر أمثلة لذلك :

(١) عقد السلم :

وهو بيع آجر بعاجل[٤]. وهو عقد معروف في الجاهلية إذا مؤداه أن يدفع

---

(١) نفسه ص ١٥٥.

(٢) نفسه ص ١٥٦.

(٣) الخراج لأبي يوسف ص ١٣٧ / مصدر سابق.

(٤) بدائع الصنائع للكاساني ج ٥ ص ٧٨، وانظر تاريخ المذاهب لابي زهرة ج ٢ ص ١٦٤ مصدر سابق.

الشخص ثمن البضاعة ويعرفها بوصفها ويبين مكان الاستيفاء وزمانه ثم يترقب تسليمها بعد ذلك.

واستمر عقد السلم عن المسلمين بإقرار الرسول ﷺ له فقد جاء في صحيح البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى « انا كنا لنسلف[١] على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما في الحنطة والشعير والتمر والزبيب[٢] ».

وعندما اتسعت الفتوح اتسع بالتالي نطاق التجارة وكان لابد تبعا لهذا أن تتنوع عقود السلم وصوره وتكثر لأن حاجة التجارة ماسة إليه وفيه من المزايا ما يرغب فيه إذ يستفيد البائع والمشتري منه كما يقول ابن الهمام[٣] « ان المشتري يحتاج إلى الاسترباح وهو بالسلم أسهل إذ لابد أن يكون البائع نازلا عن بعض القيمة فيربحه المشتري والبائع قد يكون له حاجة في الحال إلى المال على البيع فتندفع حاجته الحالية إلى قدرته المالية[٤] ».

ولما كانت التجارة بالعراق لها سوق نافقة وكان عقد السلم من العقود العملية للبائع والمشتري كان فقه العراق أول من فكر بوضع القيود الضابطة له وأبو حنيفة ممن عاين هذا العقد ودرسه دراسة نظرية وميدانية وعرف ما يجب أن يحتاط فيه لكثرة النزاع فيه لأن العلاقة بين العاقدين لا تنتهي بمجرد الايجاب والقبول كالبيع النقد أو العاجل بل إن العلاقة تستمر إلى أن يحين التسليم في موعده المحدد وهذه الصفات والشروط فيها منازعات، وعرضة للوصول إلى القضاء في كل لحظة إذا لم يقيد بشروط وتسد به ذريعة هذا الخلاف فلهذا اشترط في رفع الجهالة المفضية إلى النزاع شروطا ذكرت في كتب الفقه الحنفي

---

(١) السلف هو السلم بلغة أهل الحجاز.

(٢) انظر صحيح البخاري يشرحه القارىء ج ١٢ ص ٦٥.

(٣) محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواس ثم الاسكندري كمال الدين المعروف بابن الهمام، إمام من علماء الحنفية. عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه. أصله من سيواس وولد بالاسكندرية ونبغ بالقاهرة له مؤلفات منها : فتح القدير في شرح الهداية في فقه الحنفية والتحرير في أصول الفقه وغيرها. ولد سنة ٧٩٠ وتوفي سنة ٨٦١ هـ (الجواهر المضيئة ٨٦/٢ مفتاح السعادة ١٣٢/٢).

(٤) فتح القدير للكمال بن الهمام ج ٥ ص ٣٢٤.

وكان أصل اشتراطه الحديث : « من أسلف فليسلف في كيل معلوم إلى أجل معلوم[1] ».

وتركيز أبي حنيفة في هذا العقد على دفع النزاع ورفعه لأنه لا شيء يفسد التجارة ويذهب ريحها وربحها أكثر من المنازعة فوق ما تؤدي إليه من التقاطع بين الناس فوجب العمل على دفعها والابتعاد عن كل عقد يؤدي إليها.

وأبو حنيفة ــ رحمه الله ــ يجيز السلم في الثياب مع أنها ليست مثليه خضوعا لقانون العمل الجاري « العرف » بين الناس لكنه يشترط ضبط المسلم فيه ضبطا يمنع الجهالة المفضية إلى النزاع لكي يعرف مقصد العاقد من عقده فلا تكون مشاحة[2].

(٢) عقد المرابحــة :

« إذا زاد البائع الأول شيئا على الثمن وقبله المشتري وباع مرابحته فإن الثمن يكون الأصل والزيادة لأن المشتري قبلها فالحقت بأصل العقد[3] ».

وخالفه الشافعي في هذا قائلا أن الزيادة هبة مبتدأة لا تلحق بالعقد ولذلك اشترط التسليم كسائر الهبات[4] » ومثل لذلك في الوضيعة فإذا حطّ جزءا من الثمن ببيع رابحه وتوليه على أساس الثمن بعد نقصه عند أبي حنيفة وعند الشافعي تجري في المرابحة والتولية على أساس أن الثمن من غير حطّ لأن الحط هبة مبتدأة وإبراء عن حق ثابت فلا يلحق بأصل العقد[5].

وحجة أبي حنيفة بأن العقد تم بالتراضي بين العاقدين والرضا أساس وجود العقد وأصل اعتباره فإذا أنشأه بالتراضي فلهما أن يغيراه بالتراضي أيضا، والبيوع تجري بين الناس الكسب والربح ويعتمد من فيها على طيبة النفس وسماحتها وحسن المعاملة بينهم والتراحم والترابط وقد يستدعي ذلك أن يغير العاقدان

---

(١) أخرجه البخاري ج ١٢ ص ٦٣.

(٢) أبو زهرة في كتابه أبو حنيفة ص ٤١٧.

(٣) انظر أبو زهرة في كتابه أبو حنيفة ص ٤٣٥ مصدر سابق.

(٤) انظر أبو زهرة في كتابه أبو حنيفة ص ٤٣٥ مرجع سابق.

(٥) لمعرفة وجهة الشافعي وزفر صاحب أبي حنيفة راجع المبسوط للسرخسي ج ١٣ ص ٨٤.

وصف العقد من كسب كثير لاحدهما إلى كسب قليل أو من كسب قليل إلى كسب كثير، أو يتراضيا ان لا كسب وتغييره من وصف مشروع إلى وصف آخر مشروع جائز والعقد بينهما قائم يملكان التصرف فيه رفعا وابقاءا فيملكان التصرف فيه بالتغيير.

من هذا السياق ترى فقه أبي حنيفة العملي التاجر الميداني والفقيه النظري أبو حنيفة .. إذ ألحق الحطّ والزيادة بأصل العقد فإنه يتجه إلى الرحمة التي تربط التاجر بغيره ارتباطا أساسه حسن المعاملة، فهو لا يفرض العقد ضربة لازب بلا يرى أن المشتري قد يكون مغبونا فإذا عاد إلى البائع وطلب منه حط الثمن فقد يحط منه لأن الثقة وحسن المعاملة وترغيب الناس توجب ذلك التسامح، وكذلك الأمر بالنسبة للمشتري فإذا طلب منه البائع زيادة الثمن لغبن لحقه فحسن المعاملة التجارية تدعوه إلى أن يزيد والتبادل التجاري مستمر، وليس ذلك فيه منة الهبة وغضاضة الابراء ولكن أساس ذلك الاتجار وحسن المعاملة المقررة بين التجار[1] ».

ويهدف بالمرابحة في ادخالها في النشاط المصرفي الاسلامي الى تمكين الافراد أو الهيئات من الحصول على سلعة يحتاجونها قبل توفر الثمن المطلوب على أساس دفع القيمة بطريق القسط الشهري أو غير ذلك من الترتيبات المشابهة إلا أن هذا الخطأ يبدأ من المستهلك وهنا يتقدم العميل إلى البنك طالبا منه شراء سلعة معينة بالمواصفات التي يحذوها على أساس الوعد منه بشراء تلك السلعة اللازمة له فعلا مرابحة بالنسبة التي يتفق عليها، ويدفع الثمن مقسطا حسب امكانياته فهذه العملية مركبة من وعد بالشراء لأن المصرف لا يعرض أن يبيع شيئا ولكنه يتلقى أمرا بالشراء وهو لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب ويعرضه على المشتري الآخر ليرى مطابقته للوصف كما أن هذه العملية لا تنطوي على ربح ما لم يضمن لأن البنك قد اشترى فأصبح مالكا متحملا تبعه الهلاك[2].

النموذج الثالث ـ اجتهاداته في مجال الحرية الاقتصادية :

---

(١) أبو زهرة في كتابه أبو حنيفة ص ٤٣٦، ٤٣٧.

(٢) راجع الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الاسلامية ص ٢٩ / أ د . علي عبد الرسول المبادىء الاقتصادية في الاسلام ص ٢٤١ الطبعة الثانية.

اهتم أبو حنيفة بحرية الانسان عامة والاقتصادية خاصة وبنى بعض مسائل في الفقه عليها وخالف أكثر العلماء رحمهم الله ونازعهم، وأعطى للانسان المكانة الأولى والمنزلة التي أنزله الله فيها حيث كرمه على غيره من مخلوقاته.

فلم يقتصر حرص أبو حنيفة على حرية الانسان في مجال الفقه الاقتصادي فحسب بل عمه على مسائل كثيرة في فقه الأحوال الشخصية وبعض المسائل الخفيفة في العبادات ونذكر هنا أمثلة من ما يتعلق ببحوثنا الاقتصادية :

أ ـ وضع الحجر عن السفيه :

اتجه أبو حنيفة بعدم القول بالحجر على السفيه في ماله مخالفا بذلك رأي جمهور العلماء الذين استندوا إلى قوله تعالي ﴿ **ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما** ﴾[1].

ومعلوم أن السفيه هو من لا يحسن القيام على تدبير ماله فينفق ماله في غير موضع الانفاق السليم. وأبو حنيفة يرى أيضا عدم استدامة الحجز على الصغير إذا بلغ خمسا وعشرين سنة لاحتمال أن يكون جدا[2].

فلا ينبغي الحجر عليه والحالة هذه بل يترك وشأنه لأنه وقد بلغ هذا السن فلا مجال لتربيته فليذق نتائج تصرفاته ان خيرا فخير وإن شرا فشر.

هذه صورة من صور الحجر على السفيه لا يراها أبو حنيفة وصورة أخرى أيضا لا يراها أبو حنيفة وهي من بالغ عاقل رشيد ثم طرأ عليه السفه بعد ذلك بعد إيناس الرشد منه فإنه لا يحجر عليه وإن كان مبذرا لماله مستدلا بعدة أدلة منها :

(١) إن السفيه حرّ مخاطب إذ الخطاب بالأهلية والسفة لا يوجب نقصا في الأهلية ولذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد، وتصح عباراته في الطلاق، وتجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات، مع أن ضرر النفس أشد من ضرر المال لذلك فتصرفه في المال كتصرفه في هذه الأشياء الأخرى، وهو مخاطب بآيات الوفاء بالعقود والعهود، وهي تدعو إلى التراضي

---

(١) سورة النساء آية ٥.

(٢) انظر لزيادة المناقشة أحكام القرآن لابن العربي ج ١ ص ٣٢٢، المغنى ج ٤ ص ٤٣٥.

في التعاقد فلو قيل بالحجر عليه لكان معنى ذلك أن يكون الوفاء بها غير مطلوب منه ويكون ذلك تخصيصاً لعموم القرآن بدون مخصص[1].

(٢) إن عدم فعله بموجب العقل لماكان تكابره وتركا للواجب لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى فإنه لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له. فإن قيل إن في ترك الحجر ضررا على المسلم من غير نفع لأحد فيجب الحجر أجيب بأن في حجر السفيه أيضا ضرراً وهو إبطال أهليته، وإهدار إنسانيته، وتعد على كرامته، وإلحاقاً له بالبهائم، والحكم في منع المال الثابت في الآية ليس معقول المعنى حتى يقاس عليه، ولو سلّم أن الحكم معقول المعنى فلا تسلم صحة القياس وذلك أن منع اليد عن المال إبطال نعمة زائدة وإلحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فإنه إبطال نعمة أصلية هي الأهلية والعبارة إذ بهما يمتاز الانسان عن سائر أنواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة[2] ».

(٣) وقد أخرج البيهقي وغيره عن أنس بن مالك أن رجلا كان في عهد النبي ﷺ وفي عقدته ضعف وكان يبايع أهله وأن أهله أتوا النبي ﷺ فقالوا يا رسول الله احجر عليه فدعاه النبي ﷺ فنهاه عن ذلك فقال يا رسول الله إنني لا أصبر عن البيع فقال رسول الله ﷺ إذا بايعت فقل لا خلابة[3] ولك الخيار ثلاثا[4] » فلو كان جزاء الغبن والتبذير المنع من التصرف لفعله النبي ﷺ ولكنه لم يفعله فدل على أن السفه والغفلة لا يوجبان الحجر[5] ».

ولعل اتجاه أبي حنيفة إلى القول بهذا الرأي مخالفا به الجمهور أنه يرى من وجهة النظر الاقتصادية أن المال الذي في يد السفيه سواء كان صغيرا فاستمر سفهه أو كان كبيرا فطرأ عليه السفه أقول لعله يرى أن المال الذي يذهب يوميا من تصرفات هذا السفيه إلى الآخرين الذين يحسنون التصرف فيه فهم أعرف

---

(١) الملكية في الشريعة الإسلامية د . عبد السلام العبادي ج ٢ ص ٩٠.

(٢) التلويح ج ٣ ص ٢١٩، أبو زهرة في كتابه أبو حنيفة ٤٥١ وما بعدها.

(٣) لا خلابة أي لا خداع.

(٤) انظر ابن ماجة ج ٢ ص ٧٨٨.

(٥) أبو حنيفة لأبي زهرة ٤٥٤.

بتحسينه وتنميته، وهم أعرف بحفظه ولهم الخبرة في ذلك وهذا خير من الحجر عليه والتضييق والوصاية عليه فقد يتولاه من لا يحسن التصرف تماما كما يحسن التصرف هذا الذي أخذ المال لا سيما والمال متداول بين الناس فمنع السفهاء ليس فيه المصلحة للناس لأنه إذا كان المقصود المال فالمال ذهب إلى اليد التي تصلحه وترعاه وتنميه، فاليد الخاملة التي لا تستطيع الحفاظ على المال حرى بها أن تستبدل بها يد أخرى متصرفة لها المعرفة والبصيرة تبذل كل جهد لتنمية هذا المال.

وإذا كانوا يرون أنه ربما تذهب صبابة المال عنه وينزوي هو إلى زاوية الفقر والاهمال ويصير عالة على غيره فلا ضير في هذا فهو يجني ما عملته يده بعد أن فقد ماله لأنه لم يحسن تنميته ورعايته فلا ينتظر منه يوما أن يأتي له مال جديد لعدم معرفته بالتصرف فيه، فإذا بقي عالة على غيره أدرك غلطته وأن ما حصل له من نفسه فهذا يكون أدلى وأجدر من أن يحرم حريته ويهدر رأيه في الوقت الذي اعتبرنا تصرفاته الأخرى في الطلاق وغيرها كالزواج نافذة وهي أخطر شأنا من المال[1].

ومع تقديرنا لرأي أبي حنيفة رحمه الله وأهميته فإنه كما قلنا لا يقبل أيضا إلا إذا صلح ما برزناه به وإلا زادا عرفنا حرصه رحمه الله على الحرية الفردية وتكريمه لها مما دعاه إلى مخالفة الجمهور في تفسيرهم لهذه الآية » .

ب ـ تصرف المالك كما يشاء في ملكه :

إن منعه من الانتفاع بملكه فيه ضرر ينزل من غير مبرر يبرره ولا يصح أن يدفع الضرر عن غير المالك بضرر المالك لأن في ذلك نقضاً لأصل الملكية إذ لو كان الضرر يبرر منع المالك من التصرف لفقد المالك حرية التصرف وليست حرية التصرف إلا معنى الملك.

وناقش أبا حنيفة ـــ رحمه الله ـ بأن هذا الاتجاه منه يعطي المالك الحرية الكاملة في التصرف في ملكه، ولكن ينبغي أن تعرف أن أبا حنيفة لم

---

(١) هذا التكييف لقول أبي حنيفة أخذت جزءا منه من أبي زهرة وأضفت الجزء الأخير من عندي وقد تركت النقل خشية الاطالة مما لا أراه يتفق وهدفنا في الرسالة. انظر أقوال الجمهور بالتفصيل في كتاب الملكية في الشريعة الاسلامية د . عبد السلام العبادي ج ٢ ص ٨١ وما بعدها.

يهمل جانب الجوار الشرعي واحترامه فإنه ترك التصرفات السيئة التي تؤذي الجار تركها لوازعه الديني وهو في الوقت ذاته متوفر في الناس فلا حاجة للجوء الى القضاء غالبا ويتمسك أبو حنيفة بأحاديث « لا ضرر ولا ضرار » وحديث : « المسلم للمسلم لا يظلمه[1] » وغير هذه الأحاديث، وقواعد الشريعة العامة في عدم إيذاء المسلم إذ أن الوازع الديني موجود وهو فوق كل وازع وحرام في الدين أن يؤذي الانسان جيرانه وإخوانه.

ونحن لا نرى ما يراه أبو حنيفة من إطلاق هذه الحرية وتركها للوازع الديني فالناس يظلمون إخوانهم ويتركون الوازع الديني دائما وهو نفسه رحمه الله يعرف هذا من مجتمعات عصره لا سيما وهو الخبير بالسوق وبمعاملات الناس فغالب أعمال الحاكم كلها من تعديات الجيران بعضهم على بعض.

إن هذه الحرية التي منحها أبو حنيفة للمالك تعطيه معنى التساهل والتسامح واستعمال الحق إلى آخر مدى وقد يتعسف في استعمال الحق هذا إذا أخذ حقه فحسب إن لم يتعد إلى إيذاء الآخرين وهذا غالبا ما يحصل، والضمير والوازع الديني يقل في الناس فإن ترك الإنسان لضميره ولنصيحة الناس له فحسب فإن الآخرين عرضة لأن يعتدى عليهم.

إن هذا المبدأ فيه إشعار للإنسان بحريته وأبو حنيفة يريد من هذا الانسان مراقبة الله نعم هذا جيد ولكن الأفضل والاولى لاسيما في عصورنا هذه ان يترك للحاكم الفصل في هذه الأمور لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ولأن عمر بن الخطاب لم ينتظر في قضية غرز الخشبة على جدار أحد الصحابة حرية صاحب الجدار فإنه لم يرض بذلك ومع ذلك غرزها لأن في ذلك مصلحة عامة، وكثيرا ما ينحرف الإنسان لا سيما إذا استشعر الحرية المعطاة له وعرف غيبة الرقابة الإدارية فيحصل بذلك الفوضى ويتباعد المجتمع المسلم من أجل الضرر الذي يحصل من الجيران.. والله أعلم.

---

(١) صحيح البخاري جـ ١٢ ض ٢٨٨.

المطلب الثاني :

ما بعد التدوين

المبحث الأول : جمهور الفقهاء

الفرع الأول : أبو يوسف
حياته ، منهجه

الفرع الثاني : أبو عبيد
حياته ، منهجه

المبحث الثاني : على خلاف الجمهور

الفرع الأول : الظاهرية : ابن حزم الظاهري

الفرع الثاني : الشيعة : جعفر الصادق

المطلب الثانـــي

مناهج علماء ما بعد التدويـــن

مقدمـــة :

تحدثنا في مقدمة ما قبل التدوين عن أهم وأبرز السمات التي كانت قد اتصف بها بعض الباحثين وأثرنا عدة ظواهر لدراسة الإقتصاد الإسلامي ومنهج البحث فيه وفي هذه المقدمة نتحدث عن هذا العصر الذي استمر قرابة أربعة قرون إذ بدأ من بداية القرن الثاني وانتهى تقريبا بمنتصف القرن الخامس، وقبل أن نختار الشخصيات التي نعرض لها بدراسة موجزة ننظر نظرة سريعة خلال هذا العصر، ونقول هنا أن عصر التابعين وان استمر حتى خلال القرن الثاني الهجري إلا أننا رأينا الحاقة بعصر الصحابة نظرا لمساسه الشديد به ولأن أغلب التابعين لا سيما الكبار منهم لم يوجد التدوين في عهدهم وإن وجد فيه الحفاظ الذين دونوا العلم في صدورهم فكانوا بعد ذلك منطلقا لمن أخذه عنهم فلقد خشى الذين قاموا بالتدوين أن ينتهي العلم الشرعي بوفاة أهله الحافظين له في صدورهم.

شهد هذا العصر أعظم رحلة للعلوم الإسلامية تلقاها من رسول الله ﷺ صحابته وسلموها لتلاميذهم من التابعين وتابعيهم، وسجل أهل العصر ما استطاعوا تسجيله من أفكار وآراء بعد أن دونوا السنة النبوية، حفظوا ما وجدوه في هذا العهد الذي حمل رسالة المصطفى ﷺ، وكان هذا التدوين بمعرفة المجدد الأول لدين هذه الأمة الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز إذ هو الذي رشحه العلماء رحمهم الله لأخذ هذا الاسم إشارة إلى حديث : أن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها أمر دينها[1] فقد رأى العلماء أنه عمر بن عبد العزيز رحمه الله إذ بدأ تدوين الحديث في بداية القرن الثاني أي سنة مائة وواحد للهجرة.

---

(١) قال في كشف الخفاء رواه أبو داود عن أبي هريرة ، ورواه الطبراني في الأوسط، انظر ص ٢٨٢ / ج ١.

استفاد المسلمون من هذا التدوين للسنة النبوية، إذ هي الاشعاع الثاني بعد كتاب الله، واستعانوا في التدوين بأقوال الصحابة، وآراء التابعين، فجاء العلم غضّا طريا، قرأه هؤلاء الأئمة المجتهدون رحمهم الله، قرأوه وهم أهل الذهنية المتفتقة والرغبة القوية في الاستزادة من العلم، قرأوه ليعلموا به ويعلّموه غيرهم تنفيذا لقول الرسول ﷺ « بلغوا عني ولو آية[1] » وحديث : « رحم الله امرأ سمع مقالتي فأداها كما سمعها فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب مبلغ أوعى من سامع[2] » هذه أحاديث الرسول ﷺ وغيرها مما لم نذكره تحت هذه النخبة الطيبة من العلماء على الاجتهاد ولقد حفظوا هذا العلم غضا لم تمسسه الأهواء، ولم تدر حوله الشبهات إلى أن عصفت رياح الشبهات والأهواء وظهرت بدعة الخوارج والشيعة، وظهر القول بالقدر، واختص بعض العلماء بتسميات معينة كعلماء الفقه، وعلماء الكلام، وهكذا كثرت التيارات في عصر الاجتهاد، وترجم خالد بن يزيد بن معاوية[3] في وقت مبكر بعض الكتب اليونانية، وجاء الخليفة المأمون[4] بعد فترة فأكمل ما بدأ به خالد فدخلت علوم أخرى جديدة غريبة على المسلمين كالمنطق والفلسفة وغيرها من العلوم الأخرى، واستفادوا كثيرا من علوم الطب والكيمياء والرياضيات وغيرها من العلوم التطبيقية التي ترجمت أيضا من أكثر اللغات على يد أشهر المترجمين.

---

(١) هذا جزء من حديث طويل بدىء بهذا اللفظ قال السيوطي في الجامع الصغير رواه أحمد في مسنده والإمام البخاري.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) هو ابن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي القرشي اشتغل بالكيمياء والطب والفلك وأتى فيها رسائل قال ابن النديم وكان خالد يزيد فاضلا في نفسه ومحبا للعلوم أو بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن لهم علم بالكيمياء في مصر وأمرهم بنقل الكتب من اللسان اليوناني والقبطي إلى اللغة العربية وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة لم يعرف تاريخ ميلاده وتوفى سنة ٩٠ هـ (الأعلام للزركلي ج ٢ ص ٣٤٢ / والفهرست لابن النديم ص ٢٤٢).

(٤) هو الخليفة العباسي عبد الله بن هارون الرشيد له سيرة فاضلة وعلم جم قال عنه ابن دحية المؤرخ : هو العالم المحدث النحوي، ولي الخلافة سنة ١٩٨ فأتم ما بدأ به جده المنصور من ترجمة كتب العلم والفلسفة، واتحف ملوك الروم بالهدايا حتى يرسلوا له كتب الفلاسفة فبعثوا إليه بكتب كثيرة للفلاسفة فاختار لها مهرة المترجمين وحضّ الناس على قراءتها وقرب العلماء والمحدثين وجميع المهتمين بالعلم وأطلق حرية الكلام لمن يريد أن يعرض رأيه إلا ما أبداه من محنة القول بخلق القرآن وإلزام العلماء بالقول بها : وأشهر كتاب تحدث عنه الإمام ابن طيفور في تاريخ بغداد فقد خص عهده بمجلد طبع مستقلا في ٣٨٤ صفحة (انظر ترجمته في تاريخ بغداد، الخطيب ج ١ ص ١٨٣)

نظر علماء المسلمين نظرات طويلة متأملة، ووقفوا وقفات فاحصة دقيقة فمنهم من تأثر بأكثر الآراء الوافدة وتغلغلت شبه ولم يستطع الانفلات منها بيسر وسهولة لا سيما مسألة العقائد، وكان من أشهر الذين تأثروا بالعلوم الوافدة المأمون نفسه ولم يكفه هذا بل ذهب إلى قول المعتزلة بأن القرآن مخلوق وحمل الناس على الاعتقاد بهذه العقيدة، واستعمل قوة السلطان لتأييد هذا الاتجاه الفكري، وأجبر الناس على أن يقولوا هذه الكلمة، ولو قالها العالم بلسانه وهو لا يعتقد ذلك بقلبه فلا فائدة من الحجر على الأفكار، والغريب أن المعتزلة وهم الذين يسمون أنفسهم بأنهم أهل الحرية الفكرية أجبروا الناس على الاعتقاد ببعض معتقداتهم وفي هذا حجر للحرية يخالف ما اعتقدوه ولقد تصدى المجتهدون من علماء السلف للرد على هذه العقائد الفاسدة المنحرفة عن طريقة السلف، وخاف أخيارهم من فتنة المسلمين بهذه العقائد ولا سيما بعقيدة المعتزلة ذوي التأثير الكبير في الناس بأسلوبهم الجيد وإقناعن العجيب، وانصافهم بجودة الذهن، فلهذا خاف العلماء من التأثير على ذوي السذاجة في التفكير.

فتناقض الآراء، وتضارب الأفكار، وتدخل الدولة « دولة المأمون » في حرية الفكر نبهت المجتهدين وأيقظتهم، وعودتهم أن يقفوا عند كتاب الله وسنة رسوله ﷺ عودتهم أن يكونوا من أنصار السنة المحمدية والعقيدة السلفية، عودتهم الاجتهاد وقول الحق مهما كان الثمن، فلهذا كان من أهم آثار ظهور المجتهدين — في رأيي — هو وجود هذا المناخ الفكري المتشعب الآراء المختلف النحل، المتضارب الذي جعل العالم يسرح فكره في جنبات هذه الحديقة الفكرية ليل نهار يأخذ منها ما يشاء ويدع ما يشاء، يرد على هذا ويؤيد ذاك، يتبعه تلاميذه في مسألة ويخالفونه في مسألتين، بهذا الجو العلمي على ما أصاب الأمة الاسلامية من جراء دخول العقائد الفاسدة وظهور الوضع جاءت حسنته وان كانت للاختلاف حسنة فهو بظهور المجتهدين الأخيار الأحرار، الذين توجوا تاريخ الدراسات الإسلامية بكتاباتهم النيرة ذات الكلمة الصادقة، والفكرة الصائبة، والقول الحسن، والأسلوب السهل، والمنطق العذب.

تعلم المجتهدون كل هذا لظروفهم أولا، ولدقة علمهم واستيعابهم ثانيا، ولذكائهم الفطري ثالثا، وإقبالهم بكل إيمان على اعزاز كلمة الله، وإيجاد أجيال

تعمل مثل عملهم رابعا...

هذا العصر الذي اختار مؤرخو التشريع الإسلامي[1] أن يسموه عصر الاجتهاد هو بحق ازهى عصور الدولة الإسلامية، بعد عصر الرسالة المحمدية، وعصر الخلافة الراشدة، فقد سطر العلماء الصفحات تلو الصفحات، ودونوا العلوم الإسلامية وقواعدها ووصلت مهمتهم نهايتها فلم يبق لعصور ما بعد الاجتهاد إلا الاستفادة والاضافة الجديدة للمسائل التي لم تحدث في العصور السابقة.

وهذا العصر لمعت فيه أسماء كثيرة في الدراسات الإسلامية والأدبية واللغوية والتاريخية وجميع العلوم التي لها صلة بالدرابسات الإسلامية، وكما قلت في المقدمة السابقة ان الاقتصاد الاسلامي لم يقتصر على المهتمين بالدراسات الاسلامية بل ان المؤرخين واللغويين والأطباء وعلماء الكلام وغيرهم لهم مشاركات في هذا العلم وهي وان كانت قليلة إلا أنها لها قيمتها في الدراسات الاقتصادية الاسلامية المبكرة.

ونحن في هذا العصر أمام الآلاف من المجتهدين في كل فن، ومن الصعب الزعم بأن من سنختاره في هذه الرسالة هم خير من وجد في هذا العصر لأن الخيرية نسبية حسب رأي كل باحث هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنهم في رأينا كالعقد الواحد يشتركون في الشجاعة الأدبية حين يقولون كلمة الحق، ويشتركون في فكرة الاجتهاد الحرة ونشر العلم وحبهم لذلك، ومع هذا فهم يتفاوتون في إدراك العلم فلعلي أكون قد اخترت ووفقت إلى نوع من الشخصيات التي يتفق على ترشيحها الموافق والمخالف كما يقول علماؤنا في تعبيرهم عليهم رحمة الله.

وعلى ضوء ما تقدم والتزاما بمنهج الرسالة فإننا ندرس فصلا كنموذج لجمهور الفقهاء من الباحثين في الاقتصاد الإسلامي الإمام يوسف والإمام أبو عبيد وذلك كل منهما في فرع مستقل. وكنموذج على خلاف جمهور الفقهاء من الباحثين في الاقتصاد الإسلامي ندرس الإمام ابن حزم كمثل للفقه الظاهري

(١) كالإمام الخضري في كتابه تاريخ التشريع الإسلامي، والدكتور محمد سلام مدكور في كتابه : مناهج الاجتهاد في الإسلام والدكتور أنيس عباده في كتابه : تاريخ التشريع الإسلامي وغيرهم من المؤرخين للتشريع الإسلامي.

والإمام جعفر الصادق كممثل للفقه الشيعي وذلك كل منهما أيضا في فرع مستقل.

وإن اقتصار دراستنا في هذا المطلب على هؤلاء الأئمة الأربعة لا يمنع من الإشارة وباختصار في مقدمة هذا المطلب إلى أئمة أربعة آخرين نرجو أن يتاح لنا مستقبلا إيفاء حقهم من الدراسة باعتبارهم من رواد الاقتصاد الإسلامي وهم الأئمة محمد بن الحسن الشيباني والإمام أبو بكر الخلال الحنبلي والإمام يحيى ابن عمر الكناني والإمام يحيى بن آدم القرشي.

أولا ـ الإمام محمد بن الحسن الشيباني (ولد سنة ١٣١ وتوفي سنة ١٨٩ هـ)

(أ) حياته وعصره :

إذا كان مؤلفو الطبقات صح لهم وساغ أن يتنازعوا الأئمة كل من يكتبون في الطبقات فالمفسرون يكتبون في طبقاتهم الإمام أحمد بن حنبل مثلا وكذا المحدثون، والفقهاء وعلماء الكلام وهكذا، فإننا بهذا نتبع طريقهم ونهجهم عندما نتحدث في مجال الاقتصاد الإسلامي معتبرين الإمام محمد بن الحسن الشيباني على رأس قائمة طبقات علماء الاقتصاد الإسلامي ذلك لأنه رائد في هذا العلم.

وإن كان بعض الباحثين في العصر الحديث[1] لم يشر إليه ضمن رواد الاقتصاد الإسلامي أو ضمن الباحثين فيه فإن هذا لا يعني اغفاله أو عدم الاهتمام به، ذلك لأنه إمام مجتهد وأحد مؤسسي مدرسة الرأي الذي سمي فيما بعد بالمذهب الحنفي نسبة إلى شيخ مدرسة الرأي أبي حنيفة.

والإمام محمد بن الحسن تتلمذ على أبي يوسف فترة حصلت بينهما وحشة وترك أستاذه مع أنه يُكِنُّ له كل احترام وود ولم تؤثر هذه الوحشة على الناحية العلمية، وهو أستاذ الشافعي والشافعي يعرف لأستاذه كل خير، ويكنّ له كل احترام ومن قرأ كلمات الإمام الشافعي عن استاذه عرف ذلك ونختار منها

(١) هو السيد عاشور في كتابه « رواد الاقتصاد العرب » ويقصد بالعرب هنا المسلمين لمضمونه في هذا الكتاب.

قوله : « ما رأيت رجلا أعلم بالحلال والحرام والعلل والناسخ والمنسوخ من محمد بن الحسن » وقال أيضا : « ما رأيت أحداً قط إذا تكلم رأيت كأن القرآن نزل بلغته إلا محمد بن الحسن فإنه كانه إذا تكلم رأيت كأن القرآن نزل بلغته ولقد كتبت عنه حمل بعير » هذه الكلمات التي صدرت عن الإمام الشافعي تعرفنا فيه الاستاذ بقية الطالب فكلاهما قمة في العلم والذكاء يقفون على أعلى الهرم من المعرفة الإسلامية والتي اعترف الشافعي بالاستاذية المتسلسلة حيث يقول : إني لاعرف الاستاذية عليّ لمالك ثم لمحمد بن الحسن[1].

ولقد استفاد محمد بن الحسن أيضا من شيخه مالك لمدة ثلاث سنوات وذلك حين رحل للمدينة وأخذ عن الموطأ وقرأه واشتهر موطئوه بين الناس بموطأ محمد بن الحسن وهو على الأصح موطأ مالك، رواية محمد بن الحسن شأنه شأن أي تلميذ من تلاميذ مالك وقد كتب راد على الموطأ[2] ولم يقف عند الموطأ بل اهتم بعلم الحديث وجمع كتابا سماه كتاب الآثار نقله روايته عن شيوخه في الحديث، واتبع ذلك على طريقة السابقين في التأليف بكتب كثيرة أخرى وأشهرها السير الكبير والسير الصغير، والمبسوط أو الحجة على أهل المدينة، وقد سمى علماء الحنفية هذه الكتب الثلاثة : الأصل : وتولوها بالشرح بعد ذلك واعتبروها هي الأحاديث التي عليها مدار فقه الحنفية[3].

(ب) وأما منهجه في كتاب الكسب :

فإن محمد بن الحسن بهذا المستوى من العلم والذي أخذه عن مالك وشيخه أبي يوسف وغيرها وهو شيخ الشافعي ثم أسس مدرسة فقهية لها أهميتها في فقه الرأي والدراية مع مزجها بالرواية ذلك لخبرته العميقة بالحديث بعد أن كان شيخه أبو يوسف هو السباق إلى ذلك فكلاهما من علماء المدرستين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي إلا أنه يغلب عليها الرأي فأهم ملامح منهجه

---

(١) طبقات الحنفية للإمام الصميري نشر دار الكتاب العربي ببيروت سنة ١٩٧٦ طبعة ثانية ص ١٢٣.

(٢) وقد رواه الإمام الشافعي في كتاب الأم المجلد السابع ص ٢٧٧ إلى ٣٠٣ وقد تعقب كل مسألة فيه وهو في الأصل ما خالف فيه أبو حنيفة أهل المدينة.

(٣) وأشهر شروح الأصل المبسوط للإمام السرخسي في ثلاثين جزءاً في خمسة عشر مجلدا.

مزج الدراسات الإسلامية بالرواية والدراية وذلك عن دراية تامة ومعرفة بالأصول الإسلامية.

ولقد سلك في كتابه « الكسب » والذي سماه تلميذه ابن سماعة المرادي : « الاكتساب في الرزق المستطاب »[1] هذا المسلك فقد جاء كتاب حديث وفقه الحديث فجاء نموذجا جيدا لمؤلفات مدرسة الرأي في أول نشوئها وهو بحق كتاب في القمة والذي اطلعت عليه هو مختصره الذي كتبه تلميذه ابن سماعة ويبدو أن ابن سماعة لم يختصر كثيرا بل اكتفى بحذف الأسانيد وبعض المسائل التي لا علاقة بالكسب أو التحصيل.

وكتابه الكسب من أول الدراسات الاقتصادية الكبرى فقد كتبه بعد كتاب شيخه أبي يوسف في الخراج.

ولقد كان لظهور الصوفية والفكرة التي قامت عليها من التوكل والزهد في الدنيا مناسبة جيدة أن يتحدث وبإسهاب عن الكسب وموارده وبحث المسلمين على ذلك دون الميل إلى الرأي المتطرف وهو رأي « جهلة المتقشفة من الصوفية » فهذا هو الذي جعله يكتب هذا الكتاب ويخصص أكثره كما ذكر حجة الصوفية وتولي الرد عليها بكل ما أوتي من علم وحفظ وإدراك.

لهذا كان كتابه « الكسب » من أنفس ما كتب في موضوع التنمية الاقتصادية والتي من أهم وسائلها العمل والتحصيل وتطرق خلال كتابه لوسائل الكسب من التجارة والصناعة والزراعة ونقل خلال هذه الرحلة في تاليفه آراء الصحابة والتابعين بعد أن توج أول كل بحث بالكتاب والسنة وسير الانبياء قبل ذلك. هذه معالم كتابه الكسب ونشير بشيء من الايجاز إلى نموذج من فقهه الاقتصادي تاركين للقارئ الباحث قراءة الكتاب كاملا[2].

---

(١) طبع هذا المختصر بنفس العنوان وهو الذي اعتمدنا عليه في دراسة محمد بن الحسن لعدم اطلاعنا على الأصل.

(٢) وإن كنا نلفت نظر القارئ إلى أن كتاب « الكسب » عرض لمسألة مهمة وهي نظرية الاسراف والتبذير وعالجها معالجة جيدة فليرجع إليها من شاء ذلك من ص ٤٤ ــ ٦٦ مع تعرضه لبحوث أخرى خلال هذا البحث.

(١) نظرية الكسب عند محمد بن الحسن الشيباني :

بدأ هذه النظرية بتعريف الكسب وقارن بين الكسب المادي والكسب المعنوي وقال : « الا انه الاطلاق يفهم منه اكتساب المال[١] » وقال ان الكسب في الشريعة الاسلامية له الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ **فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله** ﴾[٢] وأورد أحاديث عديدة منها : « طلب الكسب فريضة على كل مسلم »[٣] وحديث : من بات في طلب الحلال بات مغفورا له »[٤] واتبع ذلك بحديث سعد بن معاذ[٥] الأنصاري، وقد رواه كاملا ننقله فيما يلي : صافح رسول الله ﷺ سعد ابن معاذ يوما فإذا يداه قد امحلتا[٦] فسأله رسول الله ﷺ عن سبب ذلك فقال : أضرب بالمر[٧] والمسحاة[٨] في نخيلي لأنفق على عيالي فقبّل رسول الله يده وقال كفان يحبها الله تعالى »[٩].

وانتقل بعد الاستدلال من الكتاب والسنة إلى تبيين وتوضيح المراد مما أورده من الأدلة على الكسب من الكتاب وعمل الصحابة والأنبياء السابقون قائلا : «في هذا بيان أن المرء باكتساب ما لابد منه ينال الدرجات أعلاها، وإنما ينال ذلك بإقامة الفريضة، ولأنه لا يتوصل إلى إقامة الفرض إلا به فيكون فرضا

---

(١) ص ١٦ منه.

(٢) سورة الجمعة الآية : ١٠.

(٣) الذي وجدته بعد البحث حديث : طلب الحلال فريضة بعد الفريضة ردده الطبراني وقال في الجامع الصغير رواه الطبراني بإسناد ضعيف عن ابن مسعود ص ٢/١١٦.

(٤) قال السيوطي في الجامع الصغير اخرجه ابن عساكر عن أنس بن مالك ص ٤٠٦»٢.

(٥) نشير هنا أن سعد بن معاذ هذا غير سعد بن معاذ المشهور الأوسي الذي أصيب يوم الخندق بسهم بل هو صحابي آخر قال ابن حجر نبه على ذلك الإمام الخطيب في كتابه المتفق اسما وانظر الاصابة في ترجمة ابن معاذ.

(٦) في القاموس محلت يده بالكسر من العمل تمرنت وصلبت من خشونة العمل وتعجرت، وظهر فيها ما يشبه البثر من العمل في الأشياء الصلبة الخشنة ومنه حديث فاطمة انها اشتكت لعلي محل يديها من الطحين (القاموس ص ٤/٥٠).

(٧) المرّ المسحاة ، وقيل مقبض المسحاة.

(٨) المسحاة : سميت بذلك لأنها تسحوا أي تكشف وتزيل ما تحت الأرض : راجع الأساس للزمخشري.

(٩) رواه الخطيب في المتفق ونقله عن ابن حجر في الاصابة عند ترجمته لسعد بن معاذ.

بمنزلة الطهارة لاداء الصلاة، **وبيانه من وجوه** :

أحدها : ان تمكنه من أداء الفرائض بقوة بدنه وإنما يحصل له ذلك بالقوت عادة (ولتحصيل القوت طرق الاكتساب أو التغالب أو الانهاب) وقد قال ﷺ : « نفس المؤمن مطيته فليحسن إليها »[1] يعني الاحسان بأن لا يمنعها قدر الكفاية[2].

ثانيها : أن الكسب طريق المرسلين وقد أمرنا بالتمسك بهم والاقتداء بهديهم ﴿ **فبهداهم اقتده** ﴾[3] فأول من اكتسب آدم عليه السلام قال الله تعالى : ﴿ **فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى** ﴾[4] أي تتعب في طلب الرزق ، وكذا نوح عليه السلام : كان نجارا يأكل من كسبه وإدريس كان خياطا ، وداود عليه السلام كان يأكل من كسبه .. ونبينا ﷺ كان يرعى بعض الأوقات على ما روى أنه ﷺ قال لأصحابه رضي الله عنهم يوما : « كنت راعيا لعقبة بن أبي معيط وما بعث الله نبيا إلا استرعاه » وتقدم حديث السائب في الشركة وأنه كان يعمل في التجارة لخديجة بنت خويلد[5] .

مراتب الكسب :

يرى الإمام محمد بن الحسن أن الكسب على مراتب نرتبها بتصرف فيما يلي :

المرتبة الأولى[6] : ما لابد لكل أحد منه يعني ما يقيم به صلبه فيعترف على كل أحد اكتسابه عينا لأنه لا يتوصل إلى إقامة الفرائض إلا به، فإن لم يكتسب زيادة على ذلك فهو في سعة يدل على ذلك قوله ﷺ « من أصبح آمنا في سربه، معافى في بدنه، غره قوت يومه كانما حزت له الدنيا[7].

---

(١) لم نستدل على هذا الحديث والذي ورد في كتب الحديث : نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه. أي محبوسة عن مقامها الذي هيىء لها. انظر الجامع الصغير ج ٢ ص ٢١٩.

(٢) هذا التفسير للإمام محمد بن الحسن انظر ص ١٦ منه.

(٣) سورة الأنعام : الآية ٩٠.

(٤) سورة طه : الآية : ١١٧.

(٥) انظر ص   من الرسالة.

(٦) الاكتساب ص ٣٢ بتصرف كثير.

(٧) قال في الجامع الصغير اخرجه البخاري في الأدب المفرد والترمذي وابن ماجه عن عبيد الله بن محضى قال الترمذي حديث حسن غريب ج ٢ ص ٣٩٩.

المرتبة الثانية : من كان عليه دين فإنه يجب عليه الاكتساب بقدر ما يقضي به دينه فرض عليه لأن قضاء الدين يستحق عينا « قال ﷺ الدين مقضى »[١].

المرتبة الثالثة : من كان له عيال من زوجة وأولاد فإنه يفرض عليه الكسب بقدر كفايتهم عينا لأن الإنفاق على زوجة مستحق عليه قال تعالى ﴿ **اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم** ﴾[٢] الآية، وقال : ﴿ **ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله** ﴾[٣] الآية، وإنما يتوصل إيفاء هذا المستحق بالكسب، ولكن هذا في الفريضة دون الأول لقوله ﷺ « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول »[٤].

المرتبة الرابعة : الكسب زيادة على هذه الفرائض، « فإن ما يدخره لنفسه وعياله فهو في سعة في ذلك لما روى انه ﷺ ادخر قوت عياله لسنة بعد ما كان ينهى عن ذلك »[٥].

المرتبة الخامسة : من له أبوان كبيران معسران فإنه يفترض عليه زيادة الكسب للانفاق عليهما بقدر كفايتهما فنفقتهما مستحقه عليه مع عسرته إذا كان متمكنا من الكسب، قال ﷺ ألك أبوان « قال نعم قال ففيهما فجاهد[٦] يعني اكتسب وانفق عليهما، ولكن هذا دون الفرضية فيما سبق لما روى أن رجلا قال لرسول الله ﷺ معي دينار فقال ﷺ انفقه على نفسك فقال معى دينار آخر قال انفقه على عيالك، قال معي آخر قال انفقه على والديك ».. الحديث[٧].

---

(١) لم أجد هذا الحديث بهذا اللفظ والذي وجدت : نفس المؤمن معلقة ما كان عليه دين، وأحاديث قضاء الدين كثيرة مشهورة، انظر سنن الدارمي ج ٢ ص ٢٦٢.

(٢) سورة الطلاق : الآية ٦.

(٣) سورة الطلاق : الآية ٧.

(٤) الذي في كتب الحديث ابدأ بمن تعول، وفي حديث آخر ابدأ بنفسك فتصدق عليها فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك (انظر الجامع الصغير للسيوطي ج ١ ص ١٥ وانظر بيان أسباب ورود الحديث ج ١ ص ٥٣).

(٥) انظر الآداب الشرعية لابن مفلح الحنبلي ج ٢ ص ١٢٣.

(٦) انظر الأدب المفرد للبخاري بشرحه فضل الله الصمد للجيلاني ج ١ ص ٨٤ مطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٩٧٨.

(٧) أخرجه أحمد والحاكم ـــ انظر مسند الإمام أحمد ج ٢ ص ٢٥١ والمستدرك للحاكم ج ١ ص ٤١٥.

المرتبة السادسة : الأمر بعد ذلك موسع عليه فإن شاء اكتسب وجمع المال وإن شاء أبى لأن السلف رحمهم الله منهم من جمع المال ومنهم من لم يفعل فكلا الطرفين مباح[1]، قال رسول الله ﷺ « قد اجتمع له أربعون شاة حلوبة وفدك وسهم خيبر في آخر عمره » ، واما ما روي من كراهية الجميع فحديث : « هلك المكثرون إلا من قال هكذا وهكذا »[2].

والراجح لدى الإمام محمد بن الحسن : « ان الكسب فيه معنى المعاونة على القرب والطاعات أي كسب كان حتى إن فتال الحبال، ومتخذا الكيزان والجرار وكسب الحركة في معاونة على الطاعات والقرب[3].

ثانيا ـ الإمام أبو بكر الخلال الحنبلي : (ولد سنة ٢٣٤ وتوفى سنة ٣١١)

(أ) حياته وعصره :

أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر الخلال مفسر عالم بالسنة النبوية من فقهاء الحنابلة بغدادي المولد عام ٢٣٤ هـ له مؤلفات جيدة قال عنه الإمام الذهبي « جامع علم أحمد ومرتبه »[4].

روى عنه تلميذه أبو بكر عبد العزيز الذي اشتهر بغلام الخلال لملازمته له ، رحل إلى أقصى البلاد لجمع علم أحمد ، وكانت خلقته بجامع المهدي ، وصرف جل وقته إلى جمع علوم أحمد وسافر لأجلها وكتبها بأسانيد عالية[5] ونازله[6] وصنفها كتبا.

وأما أهم مؤلفاته فهو كتاب الجامع لعلوم الإمام أحمد بن حنبل في نحو

---

(١) الاكتساب ص ٣٤.

(٢) قال في كنوز الحقائق رواه ابن ماجه وقد راجعته فلم أجده، انظر كنوز الحقائق ج ٢ ص ٨٨.

(٣) الاكتساب ص ٣٥.

(٤) تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ٨٣.

(٥) الاسناد العالي عند علماء الحديث هو ما كان أقرب سندا لرسول الله ﷺ أي ما قل رجال السند فيه ويسمونها الأسانيد العوالي وقد حرص عليها علماء الحديث.

(٦) الاسناد النازل هو الذي لا يرويه الراوي إلا من طريق سند طويل وذلك حسب رجال السند.

مائتي جزء ولم يقاربه أحد في ذلك. وكتابه الجيد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكتابه الذي نتحدث عنه في هذه الدراسة، وهو « الحث على التجارة والصناعة والعمل »، وله أيضا كتاب في طبقات الإمام أحمد وهو عدة ورقات، وألف كتاب السنة، وكتاب العلل، وأكبر مشايخه وأشهرهم الحسن بن عرفة، وسعد بن نصر ، ومحمد بن عوف الحمصي ، وصحب أشهر علماء الحنابلة ناقل علم أحمد أبا بكر المروزي حتى مات .

عاش الخلال نحو ثمانين سنة وولد سنة مائتين وأربع وثلاثين، وكان منهجه في التعليم ما أثر عنه « ينبغي لأهل العلم أن يتخذوا للعلم (أ) المعرفة له (ب) المذاكرة به، (ج) ومع ذلك كثرة السماع وتعهده والنظر فيه[1].

وكان مشهورا بالزهد وروى عنه أنه قال : « بلغني أن أحمد سئل عن الزاهد يكون زاهدا ومعه دينار ؟ قال نعم شريطة إذا زادت لم يفرح وإذا انقصت لم يحزن »[2].

(ب) نهجه في كتاب الحث على التجارة والصناعة والعمل :

ألف الخلال كتابا صغير الحجم سماه « الحث على التجارة والصناعة والعمل » وموضوعه كما هو واضح هو نفس موضوع محمد بن الحسن الشيباني وهو الرد على ذوي التوكل من الصوفية والجهلة.

وقد قسم كتابه إلى فصول ثلاثة بين في الفصل الأول النصوص الواردة في الحث على التجارة والصناعة، وتكلم في الفصل الثاني على الفكرة القائلة أن العمل لا ينافي التوكل، وختم بالفصل الثالث برأيه في التوكل الحقيقي.

ومنهجه في كتابه حشد الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال السلف السابقين له. ولم تتضح شخصيته رحمه الله في هذا الكتاب إلا من حيث انه مجرد جامع للنصوص ومرتب لها، وأعتقد أن هذا المنهج من الخلّال ناشئ عن أمرين :

الأمر الأول : اعتقاده أن من سبقه لهم فضل السبق وهم أهل العلم

---

(١) الحث على التجارة ص ٣.

(٢) نفسه ص ٧.

والمعرفة فلا يرى أكثر من هذا احتراما لهم إلا أن يحفظ آراءهم ضمن دفتي كتاب ويقوم بتعليمها لغيره.

الأمر الثاني : أن في تركه هذه الآراء دون تعليق منه أو ابداء رأي لتسليم منه بها جميعها فهو موافقة ضمنية لمن سبقه في الاتجاه.

ويحضرني الآن **أمر ثالث** : هو انه اكتفى بهذه النصوص ولم يَرَ دَاعياً للزيادة عليها فهي في مجموعها تفيد في الرد على القائلين فكرة التوكل.

ثم ان في هذا الاتجاه من الإمام الخلال موافقة لبعض العلماء في عصره فكثيرا ما نرى اتجاه بعض العلماء إلى جمع آراء من تقدمهم لا سيما والعصر الذي عاش فيه الخلال كان عصر تأسيس المذاهب فقد اتجه تلاميذ الإمام أحمد إلى جمع مذهبه.

وقد قلنا أن الخلال أوسع العلماء وأشهرهم في هذا فلم يكن لديه الوقت الكافي لتحليل للنصوص وهذا افتراض مني وقد شارك الخلال في هذا أئمة آخرون منهم الإمام عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل وابنه صالح وحنبل ابن أخيه وأبو بكر المروزي وغيرهم ممن روى عن الإمام أحمد مباشرة أو من روى عن طبيعتة الأولى بعد ذلك، وكذلك فعل تلاميذ الشافعي فقد جمعوا كتابين كبيرين له سموا الأول بالحجة وهو ما ألقاه من مسائل في بغداد وعندما وصل مصر وغير بعض آرائه وتحدث في مسائل جديدة سموها بالأم فغلبت التسمية بعد ذلك على الكتاب كاملا باسم الأم وقد ضمت الام مجموعة آراء الشافعي وزادت على ذلك باستيعاب بعض الكتب من المذهب الحنفي مع أن الذي قام بجمع كتاب الأم هو الإمام الربيع المرادي وكذلك الشأن بالنسبة لمذهب مالك كمدونة سحنون والقصد أن هذا الاتجاه أي الاتجاه للجمع دون تعليق ظاهرة وجدت في عصر الخلال من أجل حفظ نصوص أقوال أئمة المذاهب ومجتهديهم الكبار.

والخلال لم يكن منهجه في كتابه هذا مثل منهجه في كتبه الأخرى فإن أبا يعلى صاحب الطبقات نقل عن الخلال عدة مسائل سئل عنها فأجاب فيها برأيه. ونحن نرى أن الخلال أنكر ذاته ولم يعتد بها لا سيما وهو من خيرة أئمة المذهب الحنبلي ولم يزك نفسه تواضعاً وهذه سمة العلماء، وخوفا من الوقوع في الخطأ.

ومهما يكن فهذا الكتاب وثيقة جيدة بنسبته الآراء لقائليها وتلك ميزة تعز

في الكتب الأخرى وتندر إذ تذكر الأقوال مرسلة دون نسبة إلى قائلها ولعل هذا المنهج من خيرة المناهج فهو خير مساعد على جمع آراء كل إمام على حدة.

ومن قراءتي للكتاب عدة مرات تبين أن الخلال ممن يحسنون اختيار القول وعدم ملء الكتاب بعدة روايات، فلهذا جاء كتابه صغير الحجم إذ أحسن الاختيار وأوفى الأدلة من مجموعة كبيرة من كتب العلم المتوافرة لديه.

والخلال راعى الأدلة الشرعية حسب ترتيبها فهو يستدل بالقرآن ثم السنة ثم بآراء السلف وهكذا في كل مسألة تعرض لها والكتاب في مجموعه يوضح هذا.

ثالثا ــ الإمام يحيى بن عمر الكناني : (ولد سنة ٢١٣ هـ وتوفي سنة ٢٨٩ هـ)

(أ) حياته وعصره :

أبو زكريا يحيى بن عمر بن يوسف الكناني الأندلسي ولد سنة مائتين وثلاث عشرة للهجرة حسبما اتفق عليه مترجموه، ويظهر لي أن مولده أسبق من هذا التاريخ لأن من شيوخه الدمياطي الذي رحل إليه مع أخ له أصغر منه والدمياطي توفي سنة ٢٢٦ هـ فيكون سنه عند رحلته الثانية عشر عاما وسن أخيه عشر سنوات.

وقد تعلم في مصر على يد جلة من علمائها أصحاب عبد الله بن وهب المالكي وابن القاسم منهم ابن الكيروان رمح وأبو الظاهر بن السرح ثم انتقل للحجاز فسمع من أبي مصعب الزهري وغيره.

واستقر في القيروان واستكمل ثقافته بها على يد أبي زكريا ويحيى بن سليمان الفارسي علم الحساب والفرائض، كما تمنى رؤية العالم سحنون ولما رآه استصغر شأنه ولكن لما سأله رأى فيه عالما جليلا وقدوة صالحة، وتولى التدريس بجامع القيروان، وفي هذه الفترة من حياته كان النزاع على أشده بين فقهاء المالكية وبين الاحناف المندفعين لتأييد الحكومة تأييدا مطلقا[١].

---

(١) انظر ترجمته في مقدمة كتابه أحكام السوق بقلم الاستاذ حسن حسني عبد الوهاب نشر الشركة التونسية للتوزيع وقد اختصروا هذه الترجمة منه مع رجوعنا إلى الاعلام للزركلي ج ٩ ص ٢١٣، ومعجم المصنفين للشيخ كحالة ج ١٣ ص ١٧.

وألف يحيى كتابا في الرد على الشافعي، كما شن حملة شديدة على الدراويش من الصوفية الذين يتواجدون في مسجد السبت في القيروان فينشدون الأشعار ويميلون للزهد والنسك ولم يكن ذلك ليستثير يحيى لو كان عملا فرديا، أما وقد آل إلى فكرة جماعية تدعو لنفسها فتكون اجتماعات دورية وتحاول المزيد من الانتشار فتغزو الاحساس والمشاعر فهذا أمر له خطره. وعرض عليه القضاء في القيروان بعد ابن عبدون ولكنه رفض وعاد إلى سوسة واتخذها مستقرا ومقاما له وعاوده هدوء نفسي بعد الخلاف الشديد الذي حصل بينه وبين دعاة مسجد السبت وعلى رأسهم القاضي ابن عبدون حتى طاردوه وهموا بقتله فألقى دروسه في جامع سبته وكانت وفاته سنة ٢٨٩ هـ.

له مصنفات تصل ٤٠ جزءاً منها : المنتخبة في اختصار المستخرجة في الفقه المالكي وله (الوسوسة) والرد على الشكوكية، والرد على المرجئة، والنساء وله أيضا أحكام السوق وهو الكتاب الذي نقوم بدراسته[١].

(ب) منهجه في كتابه أحكام السوق :

هذا كتاب من عالم افريقي في القرن الثالث وجعل المؤلف عنوانه « أحكام السوق » ليومىء إلى أن تنظيم الأسواق ومراقبة المعاملة فيها والنظر فيما يهم السكان كوحدة اجتماعية متكاملة موضوع قد تبلور في أذهان علماء الشريعة، وأخذوا في جمع المادة له من غضون الكتب الفقهية، وسنوا أحكاما لما تجدد من الشئون طبق القواعد الشرعية وهم في ذلك اتبعوا نظاما استقر العمل به وجرى.

فالاتجاه إذن محدد والغاية واضحة، وكلمة الحسبة، والمحتسب، وإن كانتا أخف وقعا من كلمتي أحكام السوق أو صاحب السوق إلا انهما لا يحددان الموضوع الذي يريد المؤلف أن يكتب فيه إذ الحسبة والمحتسب تشمل معنى أعم من هذا وطبعا هذا من وجهة نظرنا فقط، وإلا فقد يكون المؤلف أراد معنى آخر عندما سمى كتابه أحكام السوق وعدل عن تسميته

---

(١) مقدمة أحكام السوق ص ١٢ ومعجم المصنفين ص ١٧ ج ١٣ مع مراجعه.

بالحسبة، فلهذا نقوي القول بأن الحسبة في الشرع الإسلامي تعبير عام فالماوردي حين تحدث عن الحسبة في كتابه الأحكام السلطانية أدخل في نطاقها شئون لعبادات كالطهارة والصلاة وكتاب الإمام يحيى لا يشمل هذه الأحكام بل إن موضوعه محدد بشئون الأسواق وما يجري فيها من معاملات.

والمؤلف يذكر سبب تأليفه بأنه لكتابة وجهت إليه يسألونه فيها عن أمرين : الحكم الشرعي في اختلاف وحدة الكيل والوزن التجاري في بلد واحد، والأمر الثاني، الحكم الشرعي في الشعير وقد استبان لهم تضرر المستهلك بحرية الأسعار.

والكتاب عبارة عن اجابته لهذين السؤالين وقد استطرد المؤلف في اجابته لهذين السؤالين وكانت اجابته في حلقات دروسه.بدليل كثرة المناقشة والأسئلة التي ألقت عليه خلال هذه الندوات من المستمعين للاجابة، وقبل أن يجب على السؤالين كتب مقدمة ضافية عن مسئوليات الوالي من وجوب تفقد السوق والحرص على مراقبة الموازين والمكاييل والكشف عن أحوال النقد المتداول من زيفه وجيده.

وكان منهجه في هذا الكتاب هو إجابة السائلين له مما زاد في حجم الكتاب ومن عدد أبوابه إذ أمده تلاميذه وسامعوه بمواضيع جديدة لم تكن في باله حين أراد الإجابة على السؤالين الأساسين.

ولم يلتزم المؤلف في بحثه طرق التأليف في السرد والتبويب بل التزم الطريقة الحوارية في أغلب فصوله.

وقبل أن أذكر نماذج من الكتاب أشير إلى أن الكتاب رواه تلميذه القصري[1] وقد وضع فيه بعض الفقرات التي لم يجب عليها المؤلف أو الفقرات المتباعدة بين بعضها والبعض الآخر[2] فالنقل الأول عن حماس القاضي وبمطالعتنا لحياة حماس وتوليه القضاء نجد أنه تولى القضاء بعد وفاة الامام يحيى،

---

(١) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن سعيد القصري والنسبة إلى قصر مواليه بني الأغلب تتلمذ على ابن عبدون وعلى شيخه يحيى بن عمر الكناني وكان من الوراقين انقطع للعلم مع غناه وفقره أحيانا لكثرة نفقاته عاش في القيروان وعرف بثقته فكانت تدويناته مرجعا لعلماء عصره وتوفى سنة ٣٢١ هـ ولم يعرف ميلاده (راجع ص ١٩٦٠ / الأعلام) (ج ١، مقدمة كتاب أحكام السوق من ص ١٤)

(٢) انظر ص ١٦ وآخر الكتاب.

وفقرة أخرى في نهاية الكتاب السند فيها لغير يحيى فلعل بعض الكتاب من تلميذه القصري لا سيما وهو الذي تولى روايته وقد سأله هو نفسه سبعة عشر سؤالا وقد كانت الاجابة مستغرقة نصف الكتاب تقريبا.

والكتاب في اعتقادنا أول تأليف ظهر مستقلا في الحسبة واحكام السوق بالذات إذ كانت شئون الحسبة وما يتعلق بها تبحث ضمن كتب الأحكام السلطانية أو ضمن كتب الفقه لصفة عامة، ولهذا تميز كتابه هذا بهذه الميزة وهذه المنهجية في التأليف والتخصص في ذلك كما أن كتبه الأخرى تخصصت في الرد على فرق معينة كالرد على الموسوسين ، والرد على الشكوكيين وغيرهم .

وللحقيقة نقول ان الحسبة لم تظهر في المغرب الا على يد سحنون القاضي فقد قال عياض في المدارك : سحنون[1] أول من نظر في الأسواق وقد كانت من مهمة الولاة لا القضاة فنظر سحنون فيما يصلح من أمر المعاش وفيما يغش من السلع وقد جعل الامناء على ذلك فأدب على الغش ونفى من الأسواق من يستحق ذلك هو أول من نظر في الحسبة من القضاة وأمر الناس بتغيير المنكر[2] وبهذا التنظيم والنقل من ولاية الحاكم إلى ولاية القاضي فكر الإمام يحيى بكتابه فقهية مستقلة لها شملت توجيهات سحنون، والشعور العام لدى المتساكنين بالرغبة في اصلاح المجتمع وتوليه بأنفسهم إذ غفله أولو الأمر.

نموذج من كتابه :

الحكم في القيمة والتسعير : وجه ليحيى بن عمر الكناني سؤالا كان من ضمنه أن يكتب في أمر القيمة والتسعير فأجاب « وأما قولك أن اكتب في أمر القيمة التي تقام على الجزارين والخبازين وأهل الأسواق مما يحتاج إليه العامة

---

(١) عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي المشهور لسحنون قاضي وفقيه كان لا يهاب سلطانا في حق تولي الحسبة في عهده أصله شامي وولد في القيروان تولى القضاء سنة ٢٣٤ واستمر إلى أن مات سنة ٢٤٠ مالكي المذهب ألف محمد بن أحمد المشهور بأبي العرب كتابا في حياته (انظر الاعلام للزركلي ج ٤ ص ١٢٩/قضاة الاندلس ص ٢٨ (ترجمة مطولة ومهمة في ترتيب المدارك للقاضي عياض فارجع إليها إن شئت من ص ٥٨٥ حتى ٦٣٠).

(٢) ترتيب المدارك للقاضي عياض دار مكتبة الحياة بيروت ج ١ ص ٥٩٥.

إن كانت جائزة أو غير جائزة وزعمت ان تركوا بغير قيمة اهلكوا العامة. قال يحيى بن عمر : الواجب على جميع المسلمين الاعتصام بالسنة واتباع أوامر نبينا ﷺ فإذا هم نقلوا ذلك ووفقوا إليه جاءهم من ربهم الكريم كل مايحبون، وقد أبان ذلك ربنا : ﴿ **ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض** ﴾ الآية[1].. يريد والله أعلم لو أنهم عملوا لا سبغ عليهم الدنيا أسباغا.. قال يحيى بن عمر وقد صح الحديث عن النبي ﷺ يمثل ما سألتموني عنه... فعن أنس أن ناسا أتوا رسول الله ﷺ فقالوا يا رسول الله سعر لنا أسعارنا فقال : يا أيها الناس ان غلاء اسعاركم ورخصها بيد الله سبحانه وأنا أرجو الله أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة من مال ولا من دم[2] قال يحيى بن عمر قال ابن وهب وغيره من أهل العلم أن رسول الله ﷺ غضب يومئذ حتى عرف فيه ذلك وقال : السوق بيد الله يخفضها ويرفعها ولكن مرهم فليخرجوا متاعهم في البراني[3] وليبيعوا كيف أحبّوا ولا يسألني الله عن سنة أحد تهافيكم ولكن اسألوا الله من فضله. وسمعت ابن وهب يقول سمعت مالك بن أنس يقول : لا يسعر على أحد من أهل السوق فإن ذلك ظلم، ولكن إن كان في السوق عشرة أصوع فحط هذا صاعا يخرج من السوق.. **قال يحيى بن عمرو هذا الذي آخذ به واختاره لنفسي لا يسعّر علي أحد، وكل من حط من السعر الذي في السوق يخرج وقد فعل** ذلك عمر بن الخطاب قال رجل يبيع زبيبا اما أن تزيد في السعر وإما أن تخرج من سوقنا[4] .. قال يحيى : ولو أن أهل السوق اجتمعوا على أن لا يبيعوا إلا بما يريدون مما قد تراضوا عليه مما فيه المضرة على الناس وأفسدوا السوق، كان اخراجهم من السوق حقا على الوالي وينظر للمسلمين فيما يصلحهم ويعمهم نفعه ويدخل السوق غيرهم فإنه إن فعل ذلك معهم رجعوا عما طمحت إليه نفوسهم من كثرة الربح ورضوا من الربح بما يقابلهم نفعه ولا يدخلون به المضرة على عامة الناس، وكذلك أرى أن يفعل بمن نقص السعر الذي عليه أهل

---

(١) سورة الأعراف الآية ٩٦.

(٢) اخرجه أبو داود في السنن ٢٤٤/٢.

(٣) أي البراري.

(٤) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، والإمام الشافعي في السنن، انظر كنز العمال ج ٤ ص ١٠٤.

السوق في قمحه أو شعيره، وما يباع في السوق ولم يرض أن يبيع كغيره من أهل السوق أن يقال له : اما ان تبيع كما يبيع أهل السوق وتكون كاحدهم والا فاخرج من السوق لئلا تتطاول انفس الذين يبيعون مثل سلعته بأكثر سعر منه إذا رأوه يبيع بأعلى منهم لأن السوق يدخله ضروب الناس فإذا قال له ظن أن سعر السوق كله كما قال له فيشتري منه، ويقف به من لا يسأله عن السعر ولا يعرفه، فيشتري منه، وأشباه ذلك فإذا رأى أهل السوق ذلك نقصوا مما كانوا يبيعون عليه، ولعلهم كانوا يحبسون على ماكانوا يبيعون فتشح أنفسهم أن يبيعوا مثل بيعه، ويحبسوا أيديهم على مثل سعره فإذا لم يجد من يريد الشراء إلا بذلك السعر اشتراه لحاجة غاليا كان أو رخيصا فيدخلون بذلك الغلاء والفساد على العامة بترك ذلك الرجل الواحد الذي نقص السعر ولم يرض أن يبيع بالسعر الذي كان أهل سلعته يبيعون به وعلى هذا قول عمر بن الخطاب لصاحب الزبيب.. فعلى هذا ينبغي للوالي والقاضي أو الناظر في أسواق المسلمين التحري العدل أن يعملوا في الأسواق وبالله التوفيق »[1].

تحليل النص :

من دراستنا للنص يتضح الآتي :

أ ـ الاستدلال بالكتاب أو السنة على ما ذهب إليه وهذا نهج يسير عليه العلماء المجتهدون وغيرهم في البحث إذا وجد الدليل.

ب ـ نقل مذهب مالك وتأييده بموافقة ثم التعليل والتوجيه لما ذهب إليه.

جـ ـ أخذه بقول الصحابي وهو عمر بن الخطاب في قصة حاطب بن أبي بلتعة صاحب الزبيب.

د ـ الذي يبدو أنه لم يعرف رجوع عمر عن اجتهاده في هذه المسألة.

هـ ـ تعرض لقضية الاحتكار في قوله : ولو أن أهل السوق اجتمعوا أن لا يبيعوا إلا بما يريدون مما قد تراضوا عليه مما فيه المضرة على الناس وافسدوا السوق كان اخراجهم من السوق حقا على الوالي.

---

(١) انظر كتاب أحكام السوق ص ١٣ وما بعدها.

و ـ اتجاهه لعدم التسعير لعدم الحاجة إليه « هذا الذي آخذ به واختاره لنفسي لا يسعر على أحد واستدل بفعل عمر ثم قال : وبلغني عن بعض أهل المدينة أنه قال : من فعل هذا من الولاة مثل ما فعل عمر بهذا الرجل فقد أصاب، ومن أقام على الناس بما في أيديهم من السلع جهل السنة وأتم في القمامة وأطعم المشتري ما لا يصلح له وإنما السعر لله يخفضه ويرفعه وليس للناس من ذلك شيء ».

رابعا ـ الإمام يحيى بن آدم القرشي : (ولد سنة ١٣٩ وتوفى سنة ٢٠٣ هـ)

(أ) حياته وعصره :

يحيى بن آدم بن سليمان القرشي الأموي يكنّى أبا زكريا ولم يعرف مترجموه وقت ولادته، ولكن من المؤكد أنه عاش في القرن الثاني الهجري وتوفى عام ٢٠٣ للهجرة ومن أقدم شيوخه سعد بن كرام الذي توفي سنة ١٥٥ للهجرة وفطر بن خليفة الذي توفي في نفس السنة أيضا فإذا عرفنا هذا وعرفنا أن سن التحمل يبدأ في العقد الثاني من العمر قرابة الستة عشر عاما فيكون ميلاده سنة ١٣٩ هـ على وجه التقريب.

وشيخه الحسن بن صالح بن حي هو أكثر من لازمه وروى عنه وقد قام الاستاذ أحمد شاكر في مقدمة كتاب الخراج بإحصاء مشايخ يحيى الذين ذكرهم في كتابه الخراج فبلغوا التسعين(١).

وقد أثنى عليه العلماء رحمهم الله مثل ابن معين والنسائي وعلي بن المديني الذي قال عنه : نظرت فإذا علم الحديث يدور على ستة فلأهل المدينة ابن شهاب ولأهل مكة عمرو بن دينار... ثم انتهى علم هؤلاء إلى اثنى عشر فمن أهل الكوفة أبو اسحاق الأعمش، ولأهل البصرة قتادةويحيى بن كثير... ثم انتهى علم هؤلاء الاثنى عشر إلى يحيى بن سعيد القطان ويحيى بن زكريا بن زائدة ووكيع ثم انتهى علم هؤلاء الثلاثة إلى عبد الله بن المبارك وعبد الرحمن بن مهدي ويحيى بن آدم(٢).

---

(١) انظر مقدمة الخراج بقلم الشيخ أحمد شاكر ص ٦.
(٢) مقدمة كتاب الخراج بقلم الشيخ أحمد شاكر ص ٦.

ومن أبرز تلاميذ يحيى بن آدم الإمام أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، وإسحاق بن راهويه وعلي بن المديني إمام الجرح وهؤلاء جميعا أئمة الحديث.

وله مؤلفات كثيرة[1] منها : الخراج والفرائض وكتاب الزوال، وذكر صاحب طبقات المفسرين[2] كتاب أحكام القرآن ولم أجد غيره ذكر هذا الكتاب.

ومما يسعد الباحث والقارئ لكتاب يحيى بن آدم الخراج أنه كتاب أثري والسنة النبوية هي المصدر الثاني فلهذا يطمئن القلب لحشده بفن الدراية وفقه الحديث المعتمد على فن الرواية لا سيما وهو شيخ المحدثين في عصره.

(ب) منهجه في كتابه الخراج :

لانزال في عصر أبي يوسف وأبي عبيد فهذا الكتاب هو الكتاب الثالث في المكتبة الاقتصادية الإسلامية التي يتحدث عن حوار والدولة الإسلامية حديث الراوي والعالم والخبير، ونبين منهجه في كتابه من خلال قراءتنا له وعرض بعض السمات عن هذا الكتاب.

(١) **التوثيق** : كما قدمنا أنه يهتم بالرواية ويعتمد على التوثيق وهو الذي روى عن تسعين شيخا من مشايخه في كتاب صغير ككتاب الخراج فلعل أهم صفة في كتابه هذا التوثيق لما يروى وهذه ميزة اشترك فيها علماء هذا العصر رحمهم الله فالتدوين لا يزال بالسند.

(٢) **اعتماده على بعض الأحاديث الضعيفة** :

هذا هو الأمر الذي لاحظته في كتابه لا سيما من الناحية الحديثية فإن كتابه هذا حوى الحديث الصحيح والمرسل والمفضل[3] وقد روى بالاضافة إلى هذا عن رجال عرفهم علماء الحديث الضعف وعن رجال

---

(١) والغريب أن الشيخ أحمد شاكر لم يذكر له مؤلفات سوى الخراج وقال انه لا يعرف له مؤلفات أخرى ولو رجع إلى فهرست ابن النديم أو إلى الطبقات للداودي لوجد ذلك رحمه الله وجزاه خيرا.

(٢) هو الإمام الداودي انظر كتابه طبقات القراء بتحقيق الاستاذ محمد عمر ص ٢/٣٦١ نشر مكتبة وهبه بالقاهرة الطبعة الأولى سنة ١٩٧٢.

(٣) المفضل من الحديث هو ما انقطع من سنده اثنان فصاعدا.

مجهولي الحال أو مستوري الحال وهذا لأن يحيى بن آدم كان هدفه، أن يروي ما عرفه وما أخذه عن مشايخه في هذا الفن وعلى الباحث بعده أن يميز لا سيما وصناعة الحديث كانت على أشدها والنقاد متوافرون ولكني اختلف معه في وجهة النظر هذه ذلك لأن عليه أن يروي الحديث ثم يبين درجته من الصحة أو الضعف فهذا يعطي الكتاب أهمية لا سيما ونقد الحديث من ناحية السند مهم جدا ولعل أهم فائدة في ذلك توفير الجهد على الباحث بعد ذلك عن معرفة درجة الحديث، وإن الحكم على الحديث من حيث الصحة والضعف من إمام كيحيى بن آدم يجعل الباحث يطمئن أكثر إلى حكم أي عالم آخر لا دراية له بعلم الحديث ومع هذا فالأحاديث التي بهذه الصفة ليست كثيرة ومن السهل على العلماء تمييز جيدها مں رديئها فلا تغض من قيمته الفكرية أبدا.

(٣) نقله لآراء الصحابة والتابعين :

وهذه ميزة ثالثة ومنهج جيد سار عليه الامام يحيى بن آدم فأفاد من بعده بفقه الصحابة والتابعين فهو بعلمه طيبة لفقه الصحابة والتابعين في الأموال.

وأهم ميزة لاحظتها هو تركيزه المستمر على فقه عمر بن الخطاب فلقد أفاض الحديث ونقل أغلب فقه عمر في الاقتصاد لا سيما ما يتعلق بأمور الخراج ولا شك ان عمر بن الخطاب هو الصحابي الذي استطاع أن يطبق الكثير من أمور الاقتصاد لطول خلافته ولسعة الفتوحات واستقرار الدولة الاسلامية في عهده وقوة شخصيته.

(٤) اعتماده على الرواية :

يحيى بن آدم مع فقهه وقوة علمه لم يهتم في كتابه هذا بتثبت رأيه بل اعتنى كالخلال الحنبلي بجمع ما رواه وقدمه لمن بعده ممن يريد معرفة آراء السلف في الاقتصاد وقل ان تجد له رأيا في هذا الكتاب بخلاف أبي يوسف الذي كان أكثر الثلاثة في إبداء رأيه وتلاه أبو عبيد الذي سعد الباحثون بمعرفة كثير من اختياراته وتوجيهها التوجيه العلمي السليم واما الإمام يحيى فلعل اهتمامه بعلم الحديث وانصرافه إليه جعله لا يفكر في

إبداء رأيه وإن كنا لا نضعه إلا مع مدرسة الحديث وهو اتجاه ساد مدرسة الحديث كلها.

تلك بعض السمات من منهج يحيى بن آدم في كتاب الخراج.

نماذج من فقهــه :

(أ) رأيه في الاحياء :

قال يحيى بن آدم شرحا لحديث : (من أحيـا أرضا ميتة فهي له)[1] ما يلي : « واحياء الأرض ان يستخرج فيها عينا أو قليبا»[2] أو يسوق إليها الماء وهي أرض لم تزرع ولم تكن في يد أحد قبله يزرعها أو يستخرجها حتى تصلح للزرع فهذه لصاحبها أبدا، لا تخرج عن ملكه وان عطلها بعد ذلك لان رسول الله ﷺ قال : « من أحيـا أرضا ميتة فهي له » فهذا اذن من رسول الله ﷺ فيها للناس فان مات فهي لورثته، ولمن أن يبيعها ان شاء بعد ذلك[3].

(ب) رأيه في العشــور :

قال يحيى بن آدم : إذا دخل الحربي أرض الإسلام فإنه يؤخذ منه العشر فإن رجع بما له قبل الحول لم يؤخذ منه شيء في الحول بعد المرة الأولى، وإن أقام بأرض الإسلام حولا فإنه يعرض عليه إما أن يرجع إلى أرضه وإما أن توضع عليه الجزية على رأسه، ويكون ذميا لا يقبل منه إلا ذلك، قال يحيى وهو عندي : ما أقام يتردد في أرض الإسلام فلا يعشر ماله إلا مرة واحدة ما دام في الحول، فإن خرج إلى أرض الحرب ودخل مرة أخرى بأمان قبل الحول فإنه يؤخذ منه، وإن كرّ في السنة مرة أخرى، لأنه إذا دخل أرض الحرب فقد انقطع ما كان فيه، فإن خرج فهو بمنزلة من لم يخرج قط، روينا في ذلك : كتب أبو موسى الأشعري

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) هي البئر.

(٣) الخراج ليحيى بن آدم : المطبعة السلفية سنة ١٣٤٧ تحقيق أحمد محمد شاكر ص ٩٠.

إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه : ان تجار المسلمين إذا دخلوا دار الحرب اخذوا منهم العشر قال فكتب إليه عمر : خذ منهم إذا دخلوا إلينا مثل ذلك العشر، وخذ من تجار أهل الذمة نصف العشر، وخذ من المسلمين من مائتين خمسة فما زاد فمن أربعين درهما[1] ».

(١) نفسه : ص ١٧٣ وانظر الخراج لأبي يوسف ص ٧٨.

البحث الأول

جمهــور الفقهـــاء

الفــرع الأول

منهج الإمام أبي يوسف الإقتصادي

(أ) **حياته ومنهجه** : (ولد سنة ١١٣ وتوفي سنة ١٨٢)

هو يعقوب بن إبراهيم بن سعد بن حسين الأنصاري الجلبي ولد سنة ١١٣ للهجرة سكن الكوفة وبغداد، تعلم على يد أبي حنيفة (رحمه الله) سبع عشرة سنة كما قال ذلك عن نفسه حيث جاء عنه : « صحبت أبا حنيفة سبع عشرة سنة لا أفارقه في ليل ولا في أضحى[١] وأخذ العلم عن عدد من العلماء في عصره ومن أشهرهم التابعي الجليل عطاء بن السائب[٢] والأعمش[٣] وهشام بن عروة[٤]، وجالس محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى[٥]، ولقى مالكا بالمدينة وناظره وأخذ عنه.

ومن مشايخه أيضا محمد بن اسحاق[٦] المؤرخ المعروف والحجاج بن ارطأة[٧] وغيرهم من العلماء النابهين.

---

(١) انظر الصيمري في كتابه أخبار أبي حنيفة وأصحابه ص ٩٧.

(٢) عطاء بن السائب : هو أبو محمد الكوفي الإمام الفقيه، أحد الأعلام، روى عن أنس وابن أبي أوفى وغيرهما، اختلط في آخر عمره لذلك قرنة البخاري بآخر توفى سنة ١٣٦.

(٣) الأعمش : هو سليمان بن مهران ويكنى أبا محمد مولى لبني كاهل من بني أسد، ويقال أن الأعمش ولد يوم مقتل الحسين بن علي بن أبي طالب يو عاشوراء سنة ٦١ ومات سنة ١٤٨ هـ.

(٤) هشام بن عروة الأسدي المدني : أحد الأئمة الاعلام في الاسلام معدود من الطبقة الرابعة من التابعين، أخذ عنه أئمة الحجاز كالزهري ومالك وغيرهم ، توفي ببغداد سنة ١٤٥ وولد عام ٦١ يوم مقتل الحسين بن علي .

(٥) محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، ولد سنة ٧٤ ولي القضاء لبني أمية وولد العباس وكان يفتي بالرأي قبل أبي حنيفة. له من الكتب كتاب الفرائض توفى ١٤٨.

(٦) محمد بن اسحاق بن يسار بن جبار المتوفي سنة ١٥٠ له كتاب الخلفاء والسيرة والمبتدأ وكتاب المغازي.

(٧) الحجاج بن ارطأة : الكوفي النخعي، قاضي البصرة، أحد الأئمة الأعلام توفى سنة ١٤٧.

وكانت رغبته في العلم لا يفوقها رغبة رغم فقره وحاجته الشديدة إلى المال من أجل أن يعيل نفسه وأهله، ولما رأى شيخه أبو حنيفة ذكاءه وفطنته وميله إلى طلب العلم ميلا شديدا أخذ يتعاهده كلّما انقطع عن حلقة الدرس، ولما علم سبب انقطاعه وإنه للفقر وضيق اليد أخذ يقدم له المال بين الحين والحين من غير أن يخبره أبو يوسف بنفاذه، وفي هذا يقول أبو يوسف « فلما كان أول يوم أتيته بعد تأخري عنه فقال لي ما خلفك عنا ؟ قلت الشغل وطاعة والدي، وجلست فلما أردت الانصراف أومى إلي فجلست، فلما رجع الناس دفع إلى صرة فقال استعن بهذه فنظرت فإذا فيها مائة درهم، وقال الزم الحلقة فإذا نفدت هذه فاعلمني فلزمت الحلقة فلما مضت مدة يسيرة دفع إليّ مائة أخرى ثم كان يتعاهدني، وما علمته سألني قط، ولا أخبرته بنفاد شيء، وكان كأنه يخبر بنفادها حتى استغنيت وتمولت »[1].

وكان أبو يوسف قوي الملاحظة سريع البديهة، يحفظ الحديث بسرعة، يقول الحسن بن زياد اللؤلؤي[2] « حججنا مع أبي يوسف فاعتل في الطريق فنزلنا بني ميمون فأتاه سفيان بن عيينة يعوده فقال لنا : خذوا حديث أبي محمد فدون لنا أربعين حديثا حفظا على سنة وصنفه وعلته وشغله بسفره »[3].

ومن تلاميذ أبي يوسف الامام أحمد بن حنبل رحمه الله وكان أول روايته للحديث عند أبي يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني رحمه الله صاحب المؤلفات الشهيرة ومن تلاميذه الامام يحيى بن معين[4] امام المحدثين والشيخ

---

(١) المناقب ص ١٠٧، المناقب للمكي ج ٢ ص ٢١١، تاريخ بغداد ج ٢ ص ٢٤٣.

(٢) الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي صاحب أبي حنيفة قال عنه يحيى بن آدم ما رأيت أفقه من الحسن ولي القضاء بالكوفة، كان محبا للسنة، أخذ عنه محمد بن سماعة، وغيره له مؤلفات منها مختصر غريب أحاديث الكتب الستة لابن الأثير مات سنة ٢٠٤ ولم يعرف تاريخ ميلاده (تاريخ بغداد ٣١٤/٢، الفوائد البهية ص ٦٠).

(٣) شذرات الذهب ج ١ ص ٣٠٠.

(٤) يحيى بن معين : الحافظ ابو زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد البغدادي متوفي سنة ٢٣٣ بالمدينة وهو حاج ــ ولد سنة ١٥٩ ــ من تصانيفه الجرح والتعديل في رجال الحديث وكتاب التاريخ. عاش ببغداد وتوفي بالمدينة وهو حاج (تذكرة الحفاظ ١٦/٢ وطبقات الحنابلة ٢٦٨).

الجليل هلال بن يحيى[1] بن مسلم البصري الرأي وهذه شهرته لسعة علمه وكثرة فقهه، والمحدث يزيد بن هارون الواسطي[2]، والحسن بن زياد اللؤلؤي، ويحيى ابن آدم صاحب كتاب الخراج، وهو ثالث ثلاثة أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ابن الحسن الذين تولوا تدوين المذهب الحنفي مع بقية المشايخ الكبار.

أثره في الفقه الحنفي :

أبو يوسف علم من أعلام المدرسة الحنفية، فقد بنى مذهب الرأي الذي نسب الى أبي حنيفة وساعد في توسيع نطاقه مع اهتمامه بمدرسة الحديث وتمسكه بها وذلك لتمكنه من علم الحجازيين ومن علم العراقيين فهو شيخ المدرستين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي قال عنه تلميذه يحيى بن معين « ما رأيت في أصحاب الرأي أثبت في الحديث ولا احفظ ولا أصح رواية من أبي يوسف »[3]، وقال تلميذه هلال بن يحيى « لما قدم علينا ابو يوسف اجتمع على بابه أصحاب الحديث وأصحاب الرأي جميعا وتولاه كل فريق منهم وزعم أنه أولى به وبالدخول عليه من الفريق الآخر فاشرف على الناس وقال انا والله من الفريقين جميعا ولست أقدم فرقة على الأخرى إلا بمعنى يتبين به تقدمها»[4] .

وأثر أبي يوسف في الفقه الحنفي من زوايا متعددة

١ ـ تولى أبو يوسف القضاء عهدا طويلا وفي هذا فائدة للفقه الحنفي كبيرة ففي القضاء امتحان للنظريات العلمية وصهر لها في بوتقة العمل ومقابلة الصعاب في طرق المرافعات فيمن عليه البينة، ومن له اليمين ومن اجل هذا قال الحنفية انه يعمل بقول أبي يوسف في باب القضاء.

٢ ـ كان أبو يوسف اكثر الحنفية اتصالا باهل الحديث وأئمتهم واكثرهم رواية

---

(١) هلال بن يحيى بن مسلم البصري، قيل له الرأي لسعة علمه وكثرة فهمه، أخذ الفقه عن أبي يوسف وزفر، واخذ عنه بكار بن قتيبة، له مصنف في الشروط واحكام الوقف تداوله العلماء ـ مات سنة ٢٤٥ هـ (الجواهر المضيئة ٢٠٧/٢، كشف الظنون ١٠٤٦/٢١).

(٢) أبو خالد يزيد بن هارون السلمي الواسطي المتوفى سنة ٢٠٦ وولد سنة ١١٨ صنف تفسير القرآن. وكتاب الفرائض وكان ذكيا، كبير الشأن، أصله من بخارى، ومولده ووفاته بواسط. وكان من حفاظ الحديث وكان واسع العلم (تاريخ بغداد ٣٣٧/١٤، تذكرة الحفاظ ٢٩١/١).

(٣) النجوم الزاهرة لابن تغرى بردي جـ ٢ ص ١٠٨.

(٤) اخبار ابي حنيفة واصحابه للصميري ص ٩٧.

له ومن أجل هذا تميز فقه أبي يوسف رحمه الله باقامته وزنا كبيرا للحديث حتى أثر عنه في اخريات حديثه قوله « كل ما أفتيت به فقد رجعت عنه الا ما وافق السنة »[1] وحسبنا دليلا على اتجاهه للحديث رحلته الى الامام مالك شيخ المحدثين بالمدينة والاستفادة منه كثيرا ومن علماء الحجاز وتعديل بعض ارائه السابقة.

٣ ـ مؤلفاته في الفقه على المذهب الحنفي أو على طريقة ونهج مدرسة الرأي فقد ذكر له ابن النديم[2] رحمه الله في الفهرست وغيره عدة مؤلفات في الفقه الحنفي تدل على اهتمامه بالفقه أو بمعنى ادق بفقه الحديث.

فبهذا يكون لابي يوسف فضل كبير على الفقه الحنفي واذا أضفنا الى ذلك أنه كان قاضي القضاة في عهد هارون الرشيذ وكان الفقيه الحنفي هو الذي يتولى القضاء عرفنا مدى انصراف الناس لدراسة المذهب الحنفي وبالتالي نموه وازدهاره على يد أبي يوسف رحمه الله.

مؤلفـاتـه :

ذكر العلماء وكتاب الفهارس عدة مؤلفات لابي يوسف، نشير الى بعض منها دون الاستقصاء واهمها :

١ ـ كتاب الخراج او رسالة الخراج كتبها الى هارون الرشيد « وسنفردها ببحث مستقل ».

٢ ـ كتاب الجوامع : وهي مجالس وحلقات وأمالٍ كان يمليها على طلبة أثناء تدريسه في الحلقات نقلها عنه تلميذه النابه بشر بن الوليد.

٣ ـ كتاب الآثار : وهو في فن الحديث رواه يوسف عن والده ابي يوسف عن أبي حنيفة وفيه كثير من آراء أبي يوسف الفقهية وهو مرتب على أبواب الفقه وقد طبع هذا الكتاب.

---

(١) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي جـ ١ ص ٢٩٨.

(٢) محمد بن اسحاق بن محمد بن اسحاق بن النديم صاحب كتاب الفهرست من أقدم كتب التراجم وافضلها وهو بغدادي. وكان معتزليا متشيعا. كان ورّاقا يبيع الكتب. وله كتاب آخر غير الفهرست سماه التشبيهات. ولم يعرف تاريخ ميلاده وتوفي سنة ٤٣٨ هـ. (الاعلام للزركلي جـ ٦ ص ٢٥٣).

٤ ـ اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى : جمع أبو يوسف في هذا الكتاب المسائل التي اختلفت فيها ابن أبي ليلى مع شيخه أبي حنيفة وكان أبو يوسف في كتابه هذا يلتزم جانب الحياد فهو مجرد ناقل للرأيين فقط ولكنه يتفق مرة مع شيخه أبي حنيفة ومرة مع شيخه ابن أبي ليلى دون تبيـن لوجهة نظره.

٥ ـ الرد على سير الاوزاعي : خالف امام الشام الاوزاعي الامام أبا حنيفة في عدة مسائل من السيرة في معاملة المشركين في الحرب واهل الذمة وما يتعلق بالغنائم فرد أبو يوسف على الاوزاعي وانتصر لشيخه أبي حنيفة وقد نقل نص هذا الرد كاملا الامام الشافعي في كتابه الأم[١].

٦ ـ المخارج في الحيل : بقي معظم هذا الكتاب لنا مخطوطا ان لم يكن كاملا بتهذيب وعناية تلميذه الامام محمد بن الحسن الشيباني وقد أشار اليه الجاحظ في كتاب الحيوان وهذا يؤيد الكوثري الذي نسب الكتاب لمحمد بن الحسن رواية فقط[٢].

٧ ـ أدب القاضي : وهذا الكتاب ألفه أبو يوسف رحمه الله اراد أن يبين فيه واجبات القاضي وهو الذي تولى القضاء فترة طويلة وقد بين فيه مهمة ولاية القضاء ودرسها دراسة مطولة ومنه نسخة مخطوطة في المكتبة الاهلية بتونس.

هذه بعض مؤلفات أبي يوسف على أن ابن النديم أشار الى أنه الف كتابا في الرد على مالك بن أنس، وفي اختلاف علماء الامصار، وذكر الامام السرخسي رحمه الله كتاب سماه الامالي ولعله الذي اشرت اليه آنفا برواية تلميذه بشر بن الوليد باسم الجوامع رقم « ٣ »[٣].

قلت هذا ما ألفه أبو يوسف مستقلا اما ما ألفه مشتركا مع أصحاب

---

(١) طبع هذا الكتاب ضمن المجلد السابع من كتاب الام للامام الشافعي وطبعه أبو الوفاء الافغاني أيضا مستقلا سنة ١٣٥٧.

(٢) الحيوان للجاحظ جـ ٣ ص ٢١١، حسن التقاضي في سيرة ابي يوسف القاضي للكوثري ص ٢٣٣ وتاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين جـ ٢ ص ٤٩ .

(٣) انظر رقم (٢) من مؤلفات أبي يوسف .

الشورى مشايخ مدرسة الرأي علماء الفقه الحنفي فهو اكثر من هذا وكانت طريقة التأليف لديهم أنهم يجتمعون وكانوا لا يضعون المسألة الا بعد تشاور من كبار الاصحاب.[1]

منهجـــه في البحـــث

(١) الجمع بين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث :

قلنا ان أبا يوسف من علماء المدرستين فمنهجه رحمه الله يميل للجمع بينهما ما أمكنه ذلك فهو يعير الحديث اهتماما كبيرا لاسيما وهو العالم المتمكن من ذلك بل هو أكثر علماء الرأي معرفة بعلم الحديث.

(٢) الواقعية في البحث :

لم يذهب أبو يوسف بعيدا في المدرسة الافتراضية التي أكثر منها الفقه الحنفي ولعل توليه للقضاء فترة طويلة ومعرفته دخائل الناس حكاما أو محكومين جعله يعيش مشاكلهم اليومية ووقائعهم الحياتية المتكررة كل يوم فابعد عن الفرضيات الى دراسة الواقع على خلاف المدرسة التي ينتمي اليها.

(٣) الحريـة في البحث :

كان لكثرة مشايخه على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم تأثير جيد على منهجه فاذا علمنا ان من مشايخه الليث بن سعد وأبو حنيفة ومالك وغيرهم من كبار علماء الامة الإسلامية، ولكل عالم من هؤلاء طريقة خاصة به عرفنا انه استفاد منهم جميعا ووصل الى مرتبة الاجتهاد والاختيار لاحسن الطرق وعدم التمذهب.

وأكبر دليل على ذلك استفادته من المدرستين وحياده في كتاباته واختياراته وارائه الكثيرة المثبوتة في الكتب وكتابه الخراج خير نموذج للكتابة الحرة النيرة.

(٤) التزامه بالمصادر النقلية والعقلية :

---

(١) انظر أبو حنيفة ص ٤٩٣ لابي زهرة دار الفكر العربي بالقاهرة د. ت.

وهذا طريق العلماء جميعا فانهم يأخذون بالكتاب والسنة والاجماع ويضيف أبو يوسف الرأي باوسع مجال شأنه شأن مدرسة الرأي فلا يقتصر على القياس بل يضيف الاستحسان والعرف فانه اذا لم يجد سبيلا الى معرفة الحكم عن طريق هذه المصادر العقلية والنقلية مال الى الرأي المستند الى حس نافذ وبصيرة عاقلة، وثروة فكرية، وعقل راجح، ورصيد كبير من التجربة في مجال المحاورات العلمية.

وكل هذا يهيىء أبا يوسف ان يقول رأيه فيوفق باذن الله للصواب حسب اجتهاده.

منهجه في الدراسات الاقتصادية الاسلامية :

قد يتوقع القارىء لهذه السطور ان لابي يوسف منهجا خاصا بالدراسات الاقتصادية الإسلامية.

والواقع أن أبا يوسف كغيره من علماء الرعيل الأول ليس لهم منهج معين، في الكتابات الاقتصادية الإسلامية، بل ان منهجهم في التأليف عموما يدخل ضمن ذلك البحث في الاقتصاد الإسلامي.

فما كتبه أبو يوسف في الدراسات الاقتصادية الإسلامية والدراسات الإسلامية عموما تتبع نفس المنهج الذي أشرنا الى شيء منه كحريته في البحث وواقعيته وبناء ذلك كله على تجربة طويلة له في القضاء أو في مجالسته للعلماء ومحاوراته حيث جمع بين مدرستي الرأي والحديث.

ومن اجل ذلك نكتفي بالاشارة فقط الى شيء مما كتبه في كتابه الجيد الخراج تلك الرسالة التي سطرها لهارون الرشيد خليفة المسلمين في عهده لانه في رأينا هو الكتاب الذي استقل بموضوعه كاول دراسة اقتصادية متكاملة جمعت بين دفتي كتاب.

كتـــاب الخــراج :

لم يكن كتاب أبي يوسف الخراج ـ كتابا اقتصاديا فحسب بل كان كتابا اجتماعيا أيضا كتبه استجابه لهارون الرشيد عندما اراد ان يرتب أمر بيت

المال وموارده من الخراج والعشور والجزية ويجمعها في مرجع موثق حتى لا يقع على الناس غبن وحتى يرفع الظلم عن الرعية.

ولم يقتصر على الخراج وحده كما سماه، بل تناول اغلب ابواب مالية الدولة، فبين موارد الدولة حسبما جاءت به الشريعة الإسلامية من غنائم وفيء وخراج وعشور وجزية وصدقات وبيان كيفية صرف هذه الأموال والطرق الصحيحة لجبايتها.

والذي يقرأ هذا الكتاب يعرف فضل أبي يوسف وخبرته في الأمور الاقتصادية والمالية تلك الخبرة التي حصل عليها من منصبه في القضاء، واتصاله بالخلفاء والاطلاع على أمور الدولة واطلاعه على السنن وحفظها مكنه من الاطلاع عن كثب على أدلة الشريعة وتطبيقها على واقع الأمر في الخلافة العباسية المليئة بالتطبيقات الاقتصادية وفيها بيت مال المسلمين وموارده تأتيه كل يوم وأبو يوسف هو قاضي القضاة وهو الذي يعطي المشورة بدون شك للخليفة حتى ارتاح الخليفة لذلك وأمره بان يضع له قانونا يسير عليه في الخراج وامور الدولة المالية فألف له هذا الكتاب العظيم.

وكانت طريقته في تأليف كتابه هذا ان يجيب على الاسئلة التي ارسلها له هارون الرشيد ضمن طلبه تأليف هذا الكتاب، وقد يكون ابو يوسف هو الذي افترض الاسئلة ليجيب عليها، فاذا اجاب على السؤال اي بالادلة من النقل والعقل، وبهذا امتاز كتابه الخراج عن كتاب تلميذه يحيى بن آدم القرشي الذي اعتمد فيه على النقل فحسب ولم يكن للرأي فيه مجال.

فأبو يوسف استعمل عقله في استنباط علل الاحاديث التي اعتمد عليها ذاكرا اعمال الصحابة وملاحظا بذلك المصلحة العامة.

وفي كتابه طبق الحرية الفكرية في كثير من صفحات كتابه فها هو يختلف رأيه مع رأي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الشيخ الأول لمدرسة الرأي وذلك حين وضع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب قواعد الخراج عند فتحه لبلاد فارس والروم فيما قدره على الأرض من خراج، واختلافه مع أمير المؤمنين لم يكن الا تحقيقا للمصلحة العامة وطلب العدل، لان العصر الذي عاش فيه ومورد الارض يختلف عما كان عليه في زمن عمر بن الخطاب.

وفي هذا يقول أبو يوسف عندما سئل عن مخالفته لرأي عمر بن الخطاب : ان عمر رضي الله عنه رأى الأرض في ذلك الوقت محتملة لما وضع عليها، ولم يقل حين وضع عليها الخراج ان هذا الخراج لازم لاهل الخراج وحتم عليهم ولا يجوز لي ولمن بعدي من الخلفاء ان ينقص منه ولا يزيد فيه، بل كان فيما قاله لحذيفة وعثمان بن حنيف حين اتياه بخبر ما كان استعملهما عليه من ارض العراق : (لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق) دليل على أنهما لو اخبراه انها لا تطيق ذلك الذي حملته من اهلها انقص مما كان جعله عليهم من الخراج، فلما رأينا ما كان جعله عمر يصعب على أرضهم وتركهم لها لم تحملهم ما لا يطيقون ولم نأخذهم من الخراج الا بما تحتمله أرضهم[1].

ومن منهجه في كتابه هذا الانتقاء للاحاديث النبوية الجيدة حيث يقول في كتابه « واتبعنا الاحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ في مسافاة خيبر لانها أوثق عندنا وأكثر واعم مما جاء في خلافها »[2].

والخراج في كتاب أبي يوسف يعني الاموال العامة أو ايرادات الدولة، بدليل انه بحث الموضوعات التي هي ايرادات الدولة كالغنيمة والفيء والخراج والجزية والاموال التي تجري مجرى الخراج كعشور التجارة والصدقات لانها في مقابل الخراج.

فالخراج عنده ذو معنى عام ومعنى خاص، فحين وضع عنوان الكتاب فقد قصد المعنى العام، اما المعنى الخاص فحين ذكر اجرة الأرض أو مقابل الانتفاع بالأرض وهو معنى الخراج الخاص، وهذا ما ذهب اليه أبو عبيد في كتابه الأموال ايضا بعد ذلك حيث اعتبر الاموال مرادفة لكلمة الخراج.

ونرى مع الدكتور ضياء الدين الريس رحمه الله ان المعنى الصحيح هو المعنى العام لكلمة خراج اذ هي الايرادات للدولة مهما تنوع اسمها واما المعنى الخاص فلم يأت الا بعد مدة فهو وضع طارئ وضعه الفقهاء ولم يمنع من الاستعمال للمعنى العام[3].

(١) الخراج لابي يوسف ص ٨٤/٨٥ مصدر سابق.
(٢) نفسه ص ٨٩.
(٣) الخراج والنظم الإسلامية للدولة الإسلامية للدكتور ضياء الدين الريس ص ٥٨ وما بعدها مصدر سابق.

(ب) نماذج من فقه أبي يوسف في الاقتصاد الإسلامي :

النموذج الأول ـ التيسير في المعاملات :

١ ـ جوّز الحجر على السفيه ولكنه لا يعتبره محجورا عليه الا بعد ان يحجز عليه القاضي وذلك حماية للافراد في عقودهم وتصرفاتهم[١].

٢ ـ جوّز للشركاء ان يقتسموا التركة بغير أمر القاضي وبعضهم غائب على أن تتوقف هذه القسمة على اجازة الغائب، وجوّز ايضا اجازة ورثة الغائب اذا مات قبل ان يجيز هذه القسمة وذلك رغبة في التسهيل للمعاملات[٢].

٣ ـ توسع في باب الضمان في التصرفات الفعلية كما اذا غصب رجل صبيا فقتل الصبي نفسه، او اتى على شيء من نفسه من اليد والرجل، أو أركبه الغاصب دابة فألقى نفسه منها فالغاصب ضامن[٣].

٤ ـ يرى أبو يوسف رحمه الله حرية الانسان في احياء الموات دون الحاجة الى اذن الامام خلافا لشيخه ابي حنيفة وهذا من أبي يوسف ذهابا منه الى رأي الامام الشافعي ومالك لانهم اعتبروا حديث الرسول : « من أحيا أرضا ميتة فهي له » فاعتبروا الرسول عليه السلام في هذا الحديث مبلغا ومفتيا لانه الغالب من تصرفاته ﷺ فان عامة تصرفاته التبليغ فيحمل عليه تغليبا للغالب الذي وضع الرسول عليهم، فعلى هذا لا يتوقف الاحياء على اذن الامام لانها فتيا بالاباحة كالاحتطاب والاحتشاش بجامع تحصيل الاملاك بالاساليب الفعلية، أما وجهة أبي حنيفة رحمه الله فانه يرى ان الرسول عليه السلام قال هذا الحديث بصفته اماما لان فيه تمليكا فاشبه الاقطاعات والاقطاع يتوقف على اذن الامام فكذلك الاحياء »[٤].

وأنا أميل الى رأي أبي حنيفة حفاظا على الأرض من العبث بها دون اكمال لمهمة التعمير في اكثر الاحيان، دون وقوع اخطاء في الأراضي المملوكة للآخرين،

---

(١) المبسوط للسرخسي جـ ٥ ص ١٩٥/١٩٤ مصدر سابق.

(٢) بدائع الصنائع جـ ٧ ص ٢٤. مصدر سابق.

(٣) نفسه جـ ٧ ص ١٦٧.

(٤) الاحكام للقرافي ص ٩٨ (مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب سنة ١٣٨٧).

مع أن الامام نفسه هو الذي يملك ترشيد الملاك وتوجيههم الى كيفية الاستفادة من الاراضي والاشراف على الانتاج بطريقة سليمة منظمة.

النموذج الثاني ـ الاصلاح المالي والاقتصادي :

الجانب الجوهري من كتاب الخراج يتمثل في الاصلاح المالي والاقتصادي حين لحق بالأرض الكثير من الخراب مما ترتب عليه نقص الخراج كما بدأ واضحا عجز الارض عن تحمل ما يفرض عليها من خراج الوظيفة الذي كان معمولا به من قبل وتمثلت خطة الاصلاح المالي والاقتصادي فيما يلي :

أ ـ استبدال المقاسمة[١] بدلا من خراج الوظيفة[٢] :

يقول أبو يوسف « نظرت في خراج السواد وفي الوجوه التي يجب عليها وجمعت في ذلك أهل العلم والخبرة في الخراج وغيرهم وناظرتهم فيه فكل قال فيه بما لا يحل العمل به، فناظرتهم فيما كان وظف عليهم في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خراج الأرض واحتمال ارضهم اذ ذاك لتلك الوظيفة.. فذكروا ان العامر كان من الارضين في ذلك الزمن كثيرا وان المعطل منها كان يسير، ووصفوا كثرة العامر الذي لا يعمل، وقلة العامر الذي يعمل وقالوا : لو اخذنا بمثل ذلك الخراج الذي كان حتى يلزم للعامر المعطل مثل ما يلزم للعامر المعتمل ثم نقوم بعمارة ما هو الساعة عامر، ولا نحرثه لضعفنا عن اداء خراج مالم نعمله وقلة ذات ايدينا، فاما ما تعطل منذ مائة وسنة وأكثر واقل فليس يمكن عمارته ولا استخراجه من قريب، ولمن يعمر ذلك حاجة الى مؤونة ونفقة لاتمكنه، فهذا عذرنا في ترك عمارة ما قد تعطل، فرأيت ـ القائل أبو يوسف ـ وظيفة من

---

(١) خراج المقاسمة او نظام المقاسمة كما يسميه بعض المؤلفين المحدثين ان يكون للدولة الثلث والثلثين للمزارعين مثلا وان اعتبار مساحة الارض فيتغير الخراج بتغير المحصول الذي ينتج.

(٢) خراج الوظيفة او نظام المساحة ان يكون هناك خراج معين مقرر على مساحة محدودة من الارض تجبيه الدولة كل عام جملة أو منجما دون النظر الى ما يحدث من اختلاف كميات المحصول أو أي اعتبارات اخرى الا اذا كان الحاكم عدلا فيرى تغيير مقدار الخراج المقرر بحسب ما تحتمله الارض والناس وهذا النظام كان معمولا به أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه بل كان قبل ذلك لدى الفرس (انظر الدكتور محمد ضياء الدين الريس ص ٤٠٢ وما بعدها في كتابه الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية مصدر سابق) مع مراجعة في الهامش وللمقارنة الدقيقة بين النظامين راجع ص ٤٠٥/منه).

الطعام وكيلا مسمى أو دراهم مسماة فيه دخل على السلطان وعلى بيت المال، وفيه مثل ذلك على أهل الخراج »[1].

بهذا يرى أبو يوسف رحمه الله ان خراج المقاسمة خير من خراج الوظيفة « في مقاسمة عادلة خفيفة فيها للسلطان رضا ولاهل الخراج راحة وفضل »[2].

وكنا قد بينا وجهة نظر أبي يوسف رحمه الله في مخالفته لرأي عمر بن الخطاب في انتقاله من خراج الوظيفة إلى خراج المقاسمة ونعيد هنا وجهة نظره بشيء من الاختصار لربط الكلام حيث يقول أبو يوسف : « لما رأينا ماكان على أرضهم يصعب عليهم ورأينا اخذهم بذلك داعيا إلى جلائهم عن أرضهم وتركهم لها اتبعنا ما أمر به وتقدم فيه ورجونا أن يكون الرشد في امتثال أمره فلم نحملهم ما لا يطيقون، ولم نأخذهم من الخراج الا بما تحتمله أرضهم[3].

(ب) تطبيق نظام العشر على أرض القطائع :

الاقطاع في الإسلام يكون من الأرض الموات المملوكة للدولة تقطعها لمن يقدر على عمارتها واحيائها كوسيلة من وسائل تحقيق التنمية الاقتصادية « فمن أحيا أرضا ميتة فهي له » ويرى أبو يوسف ان هذه الأرض بمنزلة المال العام للامام العادل ان يجيز منها، ويعطي من كان له غناء في الإسلام ويضع ذلك موضعه الايجابي منه.

---

(١) الخراج لابي يوسف ص ٥١/٥٢ المطبعة السلفية بالقاهرة ط ٦ سنة ١٣٩٧.

(٢) نفسه ص ٥٣.

(٣) نفسه ص ٩١ وراجع ص ١٦٢ من رسالة د. يوسف ابراهيم « التنمية في الإسلام » مطبوع بالاستنسل، وللمقارنة بين النظامين انظر كتاب الدكتور الريس ص ٤٠٥/ مصدر سابق وقد استدل أبو يوسف بادلة فقهية تتلخص في ان مدار التشريع هو مراعاة المصلحة وان لا توضع على الأرض الا بالتطبيق، كما أوضح ان هذا قياس على ما وضعه رسول الله ﷺ مع أهل خيبر اذا قاسمهم على النصف وانتهى أبو يوسف الى أن للامام ان يضع على قدر الاحتمال ص ٨٥ و٩١ و٤٠٨ من الدكتور الريس). والرأي الذي نميل اليه هو أن الحالة مرهونة بوقتها ففي الوقت الذي يرى الامام المقاسمة اولى فيستعملها وفي الوقت الذي يرى خراج الوظيفة اولى يتبعه وفي هذا نكون تابعنا الامام الماوردي حيث يقول : (والذي يوجهه الحكم ان خراجها هو المضروب عليها اول وتغييره الى المقاسمة اذا كان لسبب حادث اقتضاه اجتهاد الائمة فيكون امضى مع بقاء سببه واعيد الى حاله الاول عند زوال سببه اذ ليس للامام ان ينقضي اجتهاد من تقدم ص ١٦٨.

واتجاه أبي يوسف الى هذا الوضع لانه انما يؤخذ منها العشر لما يلزم صاحب الاقطاع من المؤونة في حفر انهارها وبناء البيوت وعمل الارض وفي هذا مؤونة عظيمة على صاحب الاقطاع فمن ثم صار عليه العشر لما يلزم من المؤونة والأمر في ذلك اليك ــ والخطاب لهارون الرشيد ــ ما رأيت انه أصلح فأعمل به[1].

فعلى هذا يرى أبو يوسف ان القطائع لا تقطع الّا لمن يستطيع عمارتها، وعلى الدولة ان تعين في هذه الحالة أصحاب الاقطاع على نقل هذه الارض من أرض خراجية الى أرض عشرية، وذلك لهدفين، **احدهما** : الفضل بين الفريضتين حيث ان العشر ذا نسبة اقل من فريضة الخراج فالفضل بينهما اعانة للدولة.

ثانيهما : ان العشر لا تبدأ جباية الا بعد الانتاج الفعلي فهو نسبة من الخارج وليس كذلك الخراج، ومن الواضح ان هذا الجانب من خطة الاصلاح موجه مباشرة الى تحقيق التنمية الاقتصادية ليست له اهداف تمويلية.

جـ ــ اجراءات في نظم الخراج واستخدام العمال :

١ ــ **الغاء نظام التقبيل** ــ وهو أهم حدث في نظم الجباية الذي ترتب عليه نقص الايرادات العامة من ناحية، وارهاق اهل الخراج من ناحية أخرى، الأمر الذي ادى الى عجزهم عن تعمير أرضهم والى خراب وضياع العمارة التي كانت بها.

يقول أبو يوسف « رأيت ان لا تقبل شيئا من أرض السواد من البلاد فان المستقبل اذا كان في قبالته فضل عن الخراج عسف أهل الخراج، وحمل عليهم ما لا يجب، وظلمهم واخذهم بما يجحف بهم ليسلم مما دخل فيه، وفي ذلك وامثاله خراب البلاد وهلاك الرعية... وانما أكره القبالة لاني لم آمن ان يحمل هذا المستقبل على أهل الخراج ما ليس يجب عليهم فيعاملهم بما وصفت لك، فيضر ذلك بهم فيخرجوا ما عمروا ويدعوه فينكر الخراج وليس يبقى على الفساد شيء، ولن يقبل مع الاصلاح شيء ان

---

(١) نفسه ص ١٠٦.

الله ينهى عن الفساد فقال : **ولا تفسدوا في الأرض بعد اصلاحها** »[1] فنظام التقبيل[2] ادى الى خراب البلاد وهلاك العباد، فالغاؤه يهدف الى تحقيق التنمية الاقتصادية للمحافظة على العمارة القائمة.

٢ ـ شروط العامل الذي يتولى مهمة العمارة :

يشترط أبو يوسف في عمال الخراج الذين يتولون مهمة التنمية والعمارة في البلاد شروطا تهدف ان تحققت ونفذت الى قيام مجتمع نام ومتطور صالح يقوم على العدل وذلك حيث يقول : « رأيت ابقى الله أمير المؤمنين ان تتخذ قوما من أهل الصلاح والدين والامانة فتوليهم الخراج، ومن وليت منهم فليكن فقيها، عالما مشاورا لاهل الرأي، عفيفا لا يطلع الناس منه على عورة، ولا يخاف في الله لومة لائم، ما حفظ من حق، وادى من أمانة احتسب به الجنة، وما عمل به من غير ذلك خاف عقوبة الله فيما بعد الموت، فانك انما توليه جباية الاموال واخذها من حلها، وتجنب ما حرم

---

(١) الخراج لابي يوسف ص ١١٤، وقارن برسالة د. يوسف ابراهيم ص ١٦٥ وما بعدها مرجع سابق. ويقول أبو يوسف « والمتقبل (أي الملتزم أو الضامن) لا يبالي بهلاكهم بصلاح امره في قبالته، ولعله يستفضل بعدما يتقبل به فضلا كثيرا، وليس يمكنه ذلك الا بشدة على الرعية، وضرب لهم شديد، واقامة لهم في الشمس وتعليق الحجارة في الاعناق وعذاب عظيم ينال اهل الخراج مما ليس يجب عليهم من الفساد والذي نهى الله عنه وانما امر الله عز وجل ان ياخذ منهم العفو وليس يحل ان يكلفوا فوق طاقتهم. قال تعالى : « واذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ليهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » ص ١٠٥ (الخراج).

(٢) المقصود بنظام التقبيل هو ضمان الخراج يفسر هذا ما كتبه أبو جعفر المنصور كتب الى نوفل بن الفرات عامل خراج مصر سنة ١٤١ ان يعرض على محمد بن الاسقف ضمان خراج مصرفان ضمنه يشهد عليه ويعود الى الخليفة والا فيظل في عمله ولكن ابن الاشعث لم يقبل وجاء عصر الرشيد فقبل احد الولاة ضمان خراج مصر كاملا بغير سوط ولا عصا فولاه الرشيد الخراج ويسمى هذا النظام القبالة والتقبل ونظام الالتزام وانتشر بعد ذلك في العصر العباسي وانكروا على أبي يوسف كما نرى في هذه الدراسة بشدة وقالوا انه مخالف لمبادئ الشريعة الإسلامية ويؤدي الى ظلم الفلاح ولكنه استمر مع ذلك في القرن الثالث هو النظام السائد . انظر في مراجع هذا ما يلي «ابن خرداذبة المسالك والممالك ص ٤٣، طبعة ليدن ١٣٠٦ هـ الخطط للمقريزي جـ ١ ص ٣٠٦، والخراج والنظم المالية الاسلامية للدكتور ضياء الدين الريس ص ٥٠٧، قارن بصفحات ٢٦١ ــ للاستزادة من الامثلة وتعريف التقبيل هو ان يجعل شخص قبيلا اي كفيلا بتحصيل الخراج واخذه لنفسه مقابل قدر معلوم وسمى فيما بعد باسم نظام الالتزام فستفيد السلطان تعجيل المال ويستفيد المتقبل الفرق بين ما دفعه وما حصله « انظر محاضرات الخضري تاريخ الامم الإسلامية ص ١٩٩/ط الحلبي ١٣٤٩ هـ.

منها... فاذا لم يكن عدلا ثقة أمينا فلا يؤتمن على الأموال... وانما جيب الاحتياط فيمن يولي شيئا من أمر الخراج، كما يجب ذلك فيمن أريد للحكم والقضاء »[1].

فهذه شروط سبعة : الدين، والصلاح، والامانة، والعفة، والمشاورة لاهل الرأي، والخبرة، والعلم، والفقه، فان توفرت هذه الشروط في رجل الخراج فان البلاد تنعم بالرفاهية الاقتصادية والعدل الاجتماعي، وذلك بتحقق التنمية الاقتصادية.

النموذج الثالث ـ أسس التنمية الاقتصادية عند أبي يوسف :

تضمن كتاب الخراج الأسس التي تقوم عليها التنمية الاقتصادية التي رآها أبو يوسف كفيلة بذلك كي يتضرر النمو والتقدم وعمران البلاد، وتشير في ذلك إلى ما يلي :

(١) سيادة العدل والإنصاف :

يقول أبو يوسف رحمه الله « ان العدل والانصاف للمظلوم، وتجنب الظلم مع ما في ذلك من الاجر الاخروي، مما يزيد به الخراج، وتكثر به عمارة البلاد، والبركة مع العدل تكون، وهي تفقد مع الجور، والخراج المأخوذ مع الجور تنقص به البلاد وتخرب »[2].

هكذا يرى أبو يوسف ان العدل والانصاف من أسباب العمارة، وأسس التنمية وبهذا ينزل الله البركة، فمهما كثرت الاموال عن طريق الظلم فان الله يمحقها، كما محق الربا واذهب بركته، وازهق فائدته « يمحق الله الربا ويربي الصدقات » فالدخل عن طريق غير مشروع مهما تكدس فان البركة تنقصه، وبهذا لا فائدة من وجوده بل هو زبد سرعان ما يذهب « فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض » ولهذا حرص أبو يوسف على نصح الخليفة بتتبع سياسة العدل والانصاف للمظلومين حتى يكون ذلك ادعى الى

---

(١) الخراج لابي يوسف ص ١١٥ مرجع سابق.

(٢) نفسه ص ١٢٠ / ١٢١ مرجع سابق.

استقرار الامن ورجوع الثقة في النفس للمظلوم بامامه وولي امره خليفة المسلمين.

ومعلوم ما لسيادة العدل والانصاف في عهد الرسول عليه السلام وعهد الخلافة الراشدة وبعهدها عهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز فلقد تحققت خير وسائل التنمية ـ كما أشرنا الى ذلك في موضعه ـ وعمرت البلاد الامر الذي لاحظه أبو يوسف ورآه ضروريا لتحقيق التنمية الاقتصادية، والنهوض بالبلاد الى العمارة الحقيقية.

(ب) المحافظة على الملكية الخاصة :

يدعو أبو يوسف الى المحافظة على الملكية الخاصة الفردية صيانة لحقوق أصحابها فيها حيث يقول « ليس للامام ان يخرج شيئا من يد أحد الا بحق ثابت معروف »[1] ويقول أيضا « ولا أرى ان يترك الامام ارضا لا ملك لاحد فيها ولا عمارة حتى يقطعها فان ذلك أعمر للبلاد »[2].

فالملكية الفردية عند أبي يوسف أداة انمائية ووسيلة استثمارية بواسطتها تجند الدولة طاقات الافراد وقد رأتهم لتحقيق التنمية الاقتصادية ويستدل على منهجه هذا بما جاء في الآثار بأن النبي ﷺ « اقطع أقواما »[3] وبأن الخلفاء من بعده اقطعوا[4] ورأى رسول الله ﷺ الصلاح فيما فعل اذا كان تأليفا على الإسلام وعمارة للارض وكذلك الخلفاء انما اقطعوا من رأوا له غناءا في الإسلام ونكاية بالعدد، ورأوا أن ذلك الافضل ولولا ذلك لم يأتوه.

وأبو يوسف يدعو الدولة الى القيام بالنفقات التي من شأنها ان تعود بالنفع على أفراد المجتمع بما يدعم من ملكيتهم، وبما يقوى عمارة ما بأيديهم، وذلك حيث يقول بتحمل الدولة لنفقات المشروعات الأساسية دون أن تحمل منها شيئا على الخراج واهله.

هكذا يرى أبو يوسف تدعيم الملكية الخاصة ونشر نطاقها واستخدامها

---

(١) الخراج لأبي يوسف ص ٧١.

(٢) نفسه ص ٦٦ مرجع سابق.

(٣) نفسه ص ٦٧ مرجع سابق.

(٤) نفسه ص ٦٨ مرجع سابق.

طريقا ووسيلة لحشد طاقات الافراد وتشجيعهم على تحقيق التنمية الاقتصادية في البلاد.

(جـ) تدخل الدولة ومساهمتها بالدور الايجابي في التنمية :

لا نقصد هنا بتدخل الدولة ما نسميه بالحسبة والمراقبة وان كان هذا أيضا مطلوباً من الدولة، بل الذي نقصده هنا قيام الدولة بمباشرة النشاط الاقتصادي تنمية للمجتمع.

فللدولة في رأي أبي يوسف مهام كثيرة عليها أن تقوم بها وفي مقدمتها بناء المجتمع وتحقيق العمارة والتنمية يقول أبو يوسف « ياأمير المؤمنين : ان الله قلدك أمر هذه الامة فاصبحت وامسيت تبنى لخلق كثير قد استرعاكهم الله وائتمنك عليهم، وليس يلبث البنيان اذا أسس على غير تقوى ان يأتيه الله من القواعد فيهدمه على من بناه واعان عليه، فلا تضيعن ما قلدك الله من أمر هذه الأمة والرعية فان **القوة في العمل وانما يدعم البنيان قبل أن ينهدم** »[1].

بعد هذا التوجيه السليم ينتقل أبو يوسف من مهمة الدولة في بناء المجتمع وتقويته الى تحديد موقف الدولة من البناء الاقتصادي فيقول : « ولا أرى أن يترك أرضا لا ملك لأحد فيها ولا عمارة حتى يقطعها الامام فان ذلك أعمر للبلاد »[2].

هكذا يرى أبو يوسف ان من مهمة الدولة ان تقدم الاراضي التي لا ملك لاحد فيها للمواطنين حتى تحفزهم على تنمية البلاد.

ثم يستمر أبو يوسف بنصيحته لولي الأمر فيشير الى وجوب تفقد الاماكن التي تحتاج الى تعمير والتي تجدى فيها المشروعات الجديدة ويكتب بذلك الى الخليفة من قبل عماله حتى تكلف الدولة من قبلها خبراء لدراسة الجدوى الاقتصادية من ذلك وتدفع الدولة النفقات على حسابها الخاص وليس على حساب الاقليم الذي سيقام فيه المشروع لان الهدف هو تعمير المنطقة بما يعود

---

(١) الخراج لأبي يوسف ص ٣٠ مصدر سابق.
(٢) نفسه ص ٦٦.

على المسلمين بالنفع وهو هدف من اهداف التنمية اذ يعم الرخاء لكل فرد يقول أبو يوسف « ورأيت ان تأمر عمار الخراج اذا أتاهم قوم من أهل خراجهم فذكروا لهم ان في بلادهم انهارا عادية[١] وأرضين كثيرة مغمورة، وانهم ان استخرجوا لهم تلك الانهار، واحتفروها واجرى الماء فيها عمرت هذه الأرضون الغامرة[٢]... كتب بذلك اليك ـ اي الى أمير المؤمنين ـ فامرت رجلا من أهل الخير والصلاح يوثق بدينه وامانته من أهل ذلك البلد فتوجهه حتى ينظر فيه ويسأل عنه أهل الخبرة والبصيرة به، ومن يوثق بدينه وامانته من أهل ذلك البلد ويشاور فيه غير أهل ذلك البلد ممن له بصيرة ومعرفة... فاذا اجتمعوا على أن في ذلك صلاحا وزيادة في الخراج أمرت بحفر تلك الانهار، وجعلت النفقة من بيت المال، ولا تحمل النفقة على أهل البلد، فانهم ان يعمروا خير من أن يخربوا، وأن يبقى مالهم خير من ان يذهب مالهم »[٣].

وأبو يوسف حين يشير على ولي الأمر بكل هذه الآراء السديدة فانما تبنى بنفسه رأي أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز في موقفه من استغلال الاراضي المملوكة للدولة حيث يقول عمر بن عبد العزيز « انظر ما قبلك من ارض الصافية[٤] فاعطوها بالمزارعة بالنصف فان لم تزرع فاعطوها بالثلث فان لم تزرع فاعطوها حتى تبلغ العشر، فان لم يزرعها احد فامنحها فان لم تزرع فانفق عليها من بيت مال المسلمين ». فعلى الدولة الإسلامية ان تتذرع بكل السبل الممكنة لتحقيق البناء والتنمية الاقتصادية واستغلال الأراضي واخراج خيراتها بجميع السبل والوسائل الممكنة.

الفـــرع الثـــاني

منهج الإمام أبي عبيد القاسم بن سلاّم الهروي

أ ـ حياته ومنهجه : (ولد سنة ١٥٤ وتوفي سنة ٢٢٤ هـ)

---

(١) أي قديمة مهجورة.

(٢) هي الأراضي البور.

(٣) الخراج لأبي يوسف ص ١١٨/١١٩.

نقلا من رسالة الدكتور يوسف ابراهيم ص ١٦٧ وما بعدها مصدر سابق.

(٤) نفسه ص ١٦٨.

هو القاسم بن سلّام بن مسكين بن زيد الهروي الازدي الخزاعي الخراساني البغدادي ولد سنة مائة وخمسين وقيل سنة مائة وأربعة وخمسين وتوفي ٢٢٢ وعن ابن النديم سنة ٢٢٤[١].

وهو محدث فقيه مقرئ عالم بعلوم القرآن ولد بهراة[٢] وتوفي بمكة المكرمة. سكن بغداد وكان ذا هيبة ووقار تولى القضاء بطرسوس أيام ثابت بن نصر بن مالك ولم يزل معه ومع ولده، ثم صار في ناحية الوزير عبد الله بن طاهر الذي اختص به واهدى له أكثر مؤلفاته.

قدم مصر مع يحيى بن معين سنة ٢١٣ هـ وشهد له العلماء بالفضل والعلم، قال ابن ناصر الدين « هو ثقة امام فقيه مجتهد، وكان اماما في القراءات حافظا للحديث وعلومه وعلله الدقيقات، عارفا بالفقه والتعريفات رأسا في اللغة والمصنفات »[٣].

وقال الامام الذهبي[٤] « كان يجتهد ولا يقلد أحدا... وقال عنه الدارقطني ثقة امام »[٥]. وقال اسحاق بن راهويه « أبو عبيد اوسعنا علما وأكثرنا أدبا وأجمعنا جمعا، انا نحتاج اليه وأبو عبيد لا يحتاج الينا »[٦].

مشايخه : أخذ العلم عن أبي زيد الانصاري وأبي عبيدة معمر بن المثنى والاحمصي والكسائي والغراء وأئمة اللغة في البصرة والكوفة وهؤلاء اساتذته في اللغة اما الحديث فسمعه من اسماعيل بن عياش واسماعيل بن جعفر، وهشيم بن بشير وعبد الله بن المبارك وسفيان بن عيينة وغيرهم من علماء الحديث.

---

(١) الاعلام للزركلي جـ ٦ ص ١٠، والفهرست لابن النديم ص ١١٢ مصدر سابق.

(٢) هراة : هي البلدة التي ولد بها وهي بخراسان.

(٣) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي جـ ٢ ص ٥٤.

(٤) الامام الذهبي : شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، ولد في نهاية القرن السابع، انتقل الى بلاد كثيرة لاخذ العلم، وكان اكبر دار للحديث في دمشق وهو من مشايخ المحدثين، له مؤلفات اشهرها سير اعلام النبلاء، توفي سنة ٧٤٨ هـ وولد سنة ٦٧٣ (ذيل تذكرة الحفاظ ٣٤، ٣٤٧ وانظر مفتاح السعادة ٢١٢/١).

(٥) طبقات القراء للذهبي ص ٣٥٣ .

(٦) طبقات القراء للجزري جـ ٢ ص ١٧.

تلاميذه : من أشهرهم الامام الدارمي صاحب السنن المشهور، والقاضي وكيع والامام البغوي المحدث الشهير، والبلاذري المؤرخ المعروف، وامام المحدثين أحمد بن حنبل ومحمد بن اسحاق الصغاني وشيخ المحدثين الامام البخاري روى عنه في كتاب التاريخ وروى عنه أبو داود والامام الترمذي.

أما تلاميذه الذين رووا مؤلفاته أو رووا بعضا منها فاشهرهم ثابت بن عمر وابن حبيب روى كتبه كلها[1] وعلى بن محمد بن وصب روى كتاب الغريب المصنف، وهو الذي قال سمعت أبا عبيد يقول هذا الكتاب أحب إلي من عشرة آلاف دينار.

مؤلفاته وآثاره : انتقد الخطيب البغدادي في تاريخه مؤلفات أبي عبيد وقال انها كلها مستقاه من كتب الآخرين[2]، ولكن لم يشارك الخطيب في رأيه ـ حسب علمي ـ أحد من العلماء اللهم الا الذين نقلوا رأي الخطيب كرواية فحسب دون أي تعليق كالداودي في طبقات المفسرين[3] ويبدو لي ان الخطيب البغدادي نفسه تابع في نقده لكتب أبي عبيد أبا الطيب اللغوي الذي كان معاصراً لأبي عبيد ومعلوم نهج المحدثين والمؤرخين في كلام الاقران بعضهم بعضا فلا يعتبر نقد أبي الطيب لكتب أبي عبيد وعلى هذا فمتابعة الخطيب تعتبر نقلا تاريخيا فقط ونحن لا ندافع عن أبي عبيد تعاطفا بل هو الحقيقة.

ومع كل هذا فقد كان كتابه المشهور ـ الأموال ـ وهذا أهم كتبه في نظرنا من الناحية الاقتصادية من الكتب التي سلمت من النقد الذي وجهه الخطيب البغدادي ونذكر من مؤلفاته :
كتاب الشعراء، والمقصور والممدود، والمذكر والمؤنث، وكتاب النسب، وكتاب عدد آي القرآن وكتاب ادب القاضي، وغريب الحديث، والغريب المصنف، وفضائل القرآن، وكتاب الحجر والتفليس، وكتاب الطهارة والقراءات وكتاب **الأموال** وهو الذي نخصه بعد قليل بكلمة عنه.

منهج أبي عبيد في التأليف :

---

(١) قال ذلك ابن النديم في الفهرست ص ١١٢.
(٢) تاريخ بغداد جـ ١٢ ص ٤٠٥.
(٣) انظر جـ ١ ص ٣٢٠.

١ ـ الكتابة الموسوعية : لعل أبا عبيد رحمه الله ممن اهتم بالكتابة الموسوعية في كل فن لانه هو العالم الذي خبر من كل فن خبرة طويلة فكما رأينا مؤلفاته وهذا جزء منها فانها تعطينا انطباعا يدلنا على تذوقه للفنون الاسلامية وما يخدمها من العلوم الاخرى كعلوم اللغة والتاريخ والادب فهو محدث فقيه لغوي وأديب مؤرخ وهو في كل هذا ثبت حجة لاشك في هذا.

واذا كان اتجاهه للكتابة الموسوعية وكثرة التأليف قد توحى للقارىء بضعف مؤلفاته لعدم استطاعته السيطرة عليها كلها فهذا لا يقال بالنسبة لعالمنا أبي عبيد رحمه الله فلقد قال انه مكث في كتابه الغريب المصنف، أربعين سنة وهو من أنفس مؤلفاته حسبما يبدو لانه لم يصل الينا وخلال اربعين سنة لا شك انه يكتب مؤلفات أخرى لكن هذا الكتاب خطي منه بالعناية ولذلك حين اهداه للوزير ابن طاهر اعجب به ـ وهو العالم أيضا ـ وقال ان عقلا ينتج مثل هذا الكتاب لجدير بأن يتخلى عن الكسب وخصص له راتبا شهريا[1].

ونحن نرى أن كتابه في غريب الحديث صدر عن خبرة واسعة ودراية تامة بأصول اللغة وفروعها ولم يوجه له نقد يذكر أو له أهمية رغم ان العصر الذي عاش فيه كان عصر فحول العلماء وهم الذين كتبوا اللغة وأصلوها ونقلوها ودونوها عن اهلها وهذا كله يأتي في جميع كتبه، نقول هذا الكلام حتى نرد على الدعاوى التي تقول بان مناهج العلماء المسلمين في اتجاههم الى التأليف الموسوعية تدعوهم الى الارتباك والاجترار وماشابه هذا وعدم التخصص وبالتالي عدم الدقة العلمية المطلوبة من العلماء.

ان علماءنا رحمهم الله في اغلبهم نوع نادر فهم يتجهون بكليتهم الى العلم والتمكن من كل فن وبهذا لا يرون هناك فرقا في التخصص فهم يتخصصون في كل فن حتى يعتقد القارىء لمؤلفاتهم انهم لا يعرفون سوى هذا الفن وابو عبيد من هذه الفئة التي رزقها الله جودة القلم وسعة العقل والسيطرة على أكثر من فن وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

٢ ـ الجمع بين الرواية والدراية :

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٢ ص ٤٠٥.

جمع أبو عبيد في مؤلفاته بين الرواية والدراية ونقصد بالرواية السند الذي توج به اغلب مؤلفاته شأنه في ذلك شأن علماء عصره ويلحق بذلك رأيه في كثير من الاحيان، ومعلوم أهمية السند حتى يكون توثيقا اكثر لمن لديه خبرة بالرجال وهذا ليطمئن الباحثون الى مدى صدق الناقلين وهذه طريقة اتبعها المحدثون ثم من بعدهم المؤرخون.

٣ ـ اهتمامه بالفقه المقارن :

كتب أبو عبيد وبالذات في كتاب الأموال آراء العلماء الذين سبقوه وناقشهم ونقل حشدا كبيرا من أقوال الصحابة والتابعين في الناحية المالية والاقتصادية فكان منهجه منهجا سليما مبتدئا فيه بفكرة الفقه المقارن بداية مبكرة جدا أثرت الفقه بعد ذلك.

الأمر الذي اعتبر كتابه هذا موسوعة في الكتابات المالية في الإسلام وخير كتاب حفظ لنا آراء العلماء والصحابة والتابعين واغلب المذاهب المندثرة.

٤ ـ الحريـة في البحث :

أبو عبيد امام مجتهد مستقل لم يتمذهب فهو حرّ في بحثه يعطي رأيه لبلوغه درجة الاجتهاد دون تقليد لمذهب معين فهو معاصر للامام احمد بن حنبل وللامام الشافعي وللامام مالك فلم تكن المذاهب قد تكونت تكونا كاملا فكان من ضمن المجتهدين المستقلين اذ فكرة المذاهب تأخرت عن وقت أبي عبيد رحمه الله.

ونجد بتتبعنا لكتبه التي بين ايدينا الرأي الحر السديد المدعم بالاستدلال بالمصادر الشرعية الكتاب والسنة والادلة الشرعية الأخرى.

٥ ـ اتجاهه في بحوثه للحديث :

اهتم أبو عبيد بعلم الحديث من جميع نواحيه وخاصة من ناحية غريبة فقد الف فيه كتابين كبيرين هما الغريب المصنف وغريب الحديث، وأبو عبيد حجة في اللغة يرجع اليه العلماء، واهتم بفقه الحديث فألف كتابه الاموال خدمة لهذه الناحية.

ومع ذلك فانا أرى وهذا رأي شخصي أن أبا عبيد لم يهدف الى قوة الرواية بقدر ما هدف الى كثرة الرواية وهذا ظن وزعم نرجو ان يكون قريبا من الصواب.

كتابه الأموال ومقارنة بينه وبين الخراج لابي يوسف :

يعتبر كتاب أبي عبيد رحمه الله الأموال من اثرى الكتب في الرواية ولكن هذه الرواية ليست بالمستوى الجيد عند علماء الحديث الذين وجهوا النقد لهذا الكتاب ومنهم الامام ابراهيم الحربي الذي قال انه مليء بالغلطات الحديثية ونحن نتفق مع الامام الحربي في هذا فهو مليء بالاحاديث المرسلة[١]، وبالاحاديث المعنعنة[٢] وهذه أحاديث يقف عندها علماء الحديث مناقشين لاسنادها ومختلفين في الأخذ بها. وإحقاقا للحق وانصافا لابي عبيد من هذا النقد الموجه اليه من علماء الحديث وهو نقد قد يكون أبو عبيد علمه أو لم يعلمه ولم ينقحه لظروف خاصة نقول ان الشيخ المحدث امام المحدثين في عصره ابن حجر قال معتذرا عنه « ان غلط أبي عبيد في الحديث ـ أي في كتابه الأموال ـ جاء من متابعته لعمرو بن عبيد »[٣]... وقال « ان كتاب الاموال احسن ما صنف في الفقه وأجوده والاحاديث التي فيها خطأ أتى فيها من قبيل أبي عبيدة معمر بن المثنى »[٤].

أما كتاب أبي يوسف في الخراج فانه اتجه فيه اتجاه الدراية أكثر من فن الرواية وهذا منهج سلكه غيره من العلماء، أما كتاب أبي عبيد فانه ركز فيه على فن الرواية المسندة على العكس من كتاب أبي يوسف، ومع هذا كما رأينا في دراستنا لأبي يوسف انه صاحب مدرستين مدرسة أهل الرأي ومدرسة الحديث، **ولهذا امتاز كتابه عن كتاب أبي عبيد بالفقه والفهم والدراية، وامتاز كتاب أبي عبيد بأنه حشد كثير من الرواية لم يصل أبو يوسف الا الى جزء قليل منه ولهذا نجد في الأموال** روايات كثيرة عن الصحابة والتابعين وتابعيهم بشكل مكثف بالاضافة الى الرواية المسندة الى رسول الله ﷺ.

---

(١) هو الذي لم يذكر اسم الصحابي في سنده.

(٢) هو الذي ذكر في سنده عن فلان عن فلان حتى نهاية السند.

(٣) ، (٤) انظر كتاب تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني جـ ٨ ص ٣١٦.

وكتاب الخراج لأبي يوسف وان كان سبق أبا عبيد في التأليف بأكثر من اربعين سنة فقد حاز هذه الافضلية والدراية وحوى جميع ايرادات ومصروفات الدولة ويأتي بعده كتاب أبي عبيد في الاموال ليوسع مجال المالية العامة رواية وترجيحا، فيتكلم عن موارد الدولة التي يمثلها بيت المال من زكاة وغنائم وفيء وصدقة وغير ذلك بكتابة مطولة مسهبة وهو وان لم تتضح شخصيته كثيرا بل كان اكثر احيانه رواية فقط، وآحيانا اخرى يرجح بعض الروايات وقليلا ما يستقل برأيه.

ولهذا تبقى لأبي يوسف ميزة السبق والتحقيق العلمي المبنى على الفهم والدراية مع الاستشهاد بالنصوص من الكتاب والسنة على جميع ما يقول وتتضح شخصيته في كتاب الخراج في كل مسألة بحثها فقد اعطى رأيه في جميع المسائل التي تعرض لها ـ وحسب اعتقادي ـ ان أبا يوسف حين ألَّف كتابه هذا اراد منه ان يكون كتابا يرجع اليه كيف لا وقد ألفه لولي الأمر وخليفة المسلمين وكانت وظيفته قاضي القضاة فلهذين الصفتين أزعم أنه بذل جهدا بدا واضحا في كتابه وأبو يوسف وان كان لا يحتاج الى هذا الزعم الا ان بذل الجهد يتضح فيه جيدا فانه عصارة فكره وزبدة آرائه على كبر من سنه وخبرته الطويلة في القضاء وخلفية علمية فلهذا يعتبر كتابه الخراج وثيقة من وثائق الاقتصاد الإسلامي المبكر فهو كتاب المالية الأول في الإسلام.

ولا نهضم أبا عبيد حقه فان كتابه الأموال لايزال مصدرا وموردا للباحثين فهو موسوعة مالية ضخمة لا نجد مثلها عند أبى يوسف فاذا كان كتاب أبي يوسف يعوزه النص الوافي والرواية الكثيرة عن الصحابة والتابعين وتابعيهم فان كتاب أبى عبيد يكمل هذا فهما كتابا المالية العامة وهما المصدران بعد الكتاب والسنة اللذان يحتاج اليهما جميع الباحثين في الأمور المالية والاقتصادية.

ولقد تنبه أبو عبيد الى مسائل لم يتعرض لها أبو يوسف وهي وان كانت قليلة الا أنها تعتبر اضافة جديدة تزيد على كتاب الخراج لابي يوسف وابرز مسألة نراها هي بحثه المستفيض حول تفضيل الحاضرة على البادية ومسألة اخرى وهي وجوب اعانة الدولة بتسديد الديون عن الغارمين هاتان المسألتان وغيرهما مما

لم أذكره تجعل من الكتاب الذي الفه أبو عبيد اهمية في المكتبة الاقتصادية الإسلامية.

واذا كان أبو عبيد لم يظهر بشخصيته المستقلة في كتابه فانه قد سبق بشخصيته في التأليف وفكرة التخصص فيه فحين كتب الاموال كان يهدف الى جمع شتات النصوص في الشئون المالية بين الكتاب والسنة واقوال الصحابة رضي الله عنهم وآراء التابعين وهذا تخصص في التأليف في وقت مبكر ولعل أبا يوسف يضم اليه فيكون لهما الفضل في الريادة الأولى في الكتابة الأولى والبحث المستقل في الاقتصاد الاسلامي.

(ب) نماذج من اجتهادات أبي عبيد الاقتصادية :

ـ لأبي عبيد رحمه الله ـ آراء اقتصادية كثيرة مبثوثة في كتابه الأموال، وقليل من الآراء ضمنها كتابه « غريب الحديث ».

ويعنينا هنا عرض بعض آرائه في كتاب الاموال وهي وان كان غيره قد يشاركه فيها الرأي الا انه عمقها واستدل لها وابان وجه الحق فيها ودعم ذلك بالدليل والترجيح القوي ونختار له هنا ثلاث نماذج على النحو الآتي :

النموذج الأول : الأرض المغنومة.
النموذج الثاني : تفضيل الحاضرة على البادية.
النموذج الثالث : الزام الدولة بسداد ديون الغارمين.

النموذج الأول : الأرض المغنومة وحكم أمام المسلمين في توزيعها أو ابقائها للارض المغنومة رأيان مشهوران أو حكمان معروفان نص عليهما العلماء رحمه الله، وهو انهما : اما انها غنيمة ويأخذ الامام الخمس ويوزع الباقي بين المجاهدين. واما ابقاؤها فيئا عاما للمسلمين ووقفا عليهم ووضع الخراج عليها كما قد فعل ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقدمنا الحديث عن ذلك بالتفصيل[1].

ولكن أبا عبيد ـ رحمه الله ـ نقل رأيا ثالثا وسطا بين هذين الرأيين عن

---

(١) انظر ص   من الرسالة.

سفيان بن سعيد، وهو ان الأمر للامام ان شاء جعلها غنيمة وان شاء جعلها فيئا، وقد أيد أبو عبيد هذا الرأي ومال اليه وقال في توجيهه « فكلا الحكمين فيه قدوة ومتبع الا ان الذي قال سفيان هو الارجح ذلك ان الوجهين جميعا داخلان فيه، وليس فعل النبي ﷺ براد لفعل عمر رضي الله عنه لكنه ﷺ اتبع آية محكمة من كتاب الله فعمل بها[1] واتبع عمر آية اخرى فعمل بها[2]، وهما آيتان محكمتان فيما ينال المسلمون من أموال المشركين فيصير غنيمة او فيئا قال الله تبارك وتعالى « **واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه** » الآيات فهذه آية الغنيمة وهي لاهلها دون الناس وبها عمل النبي ﷺ وقال الله عز وجل : ﴿ **ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول** ﴾ الآيات إلى قوله : ﴿ **والذين جاؤوا من بعدهم** ﴾ فهذه آية الفيء وبها عمل عمر واياها تأول حين ذكر الأموال واصنافها فقال استوعبت هذه الآية الناس... وقد قال بعض الناس ان عمر انما فعل ذلك برضى من الذين افتتحوا الأرض واستطابة لانفسهم لما كان عمر كلم به جرير بن عبد الله في أرض السواد. وانما وجه هذا عندي ـ الكلام لابي عبيد ـ أن عمر كان نفل جريرا وقومه نفلا قبل القتال وقبل خروجه الى العراق فأمضى له نفله... ولو لم يكن نفلا لما خصه وقدمه بالقسمة خاصة دون الناس ألا تراه لم يقسم لاحد سواهم، ومما يبين ذلك ان عمر قال لجرير : « لولا اني قاسم مسئول لكنتم على ما جعل لكم، ومما بين ذلك ايضا ان عمر نفسه يحدث ان النبي ﷺ قسم خيبر ثم يقول عمر مع هذا لولا آخر الناس لفعلت ذلك »[3].

هذا ملخص ما ذهب اليه أبو عبيد ـ رحمه الله ـ من ترجيح الرأي الثالث وهو جعل ذلك للامام ان شاء قسم وان شاء ترك.

ولسنا مع أبي عبيد في هذا الرأي لان تصرف الامام أو عدم تصرفه سبق باجماع الصحابة في عهد عمر واتفقوا على أن هذا هو الرأي الذي يستقيم فيما يتعلق بأرض السواد ورأى عمر رأي سديد باذن الله وقد وافق عليه

(١) وهي قوله تعالى : « **واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه** » سورة الانفال آية ٤١.
(٢) وهي قوله تعالى : «**ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى**» سورة الحشر آية ٧ .
(٣) نقلنا هذا النص بتصرف من كتاب الأموال لابي عبيد ص ٨٠/٧٦ مطبعة الكليات الازهرية سنة ١٣٩٥ هـ.

الصحابة رضي الله عنهم فاصبح اجماعا. ولان ترك ذلك للامام يفعل ما يشاء يجعل له فرصة التصرف حسب المصلحة في رأيه ولم يقل أحد من العلماء منذ عهد عمر بهذا القول كيف وكان بامكان عمر نفسه رضي الله عنه ان يقول برأيه لكنه أحب ان يستشير ويأخذ رأي الجماعة فأصبح اجماعا فوصلوا الى الرأي الذي رآه عمر رضي الله عنه.

النموذج الثاني ـ تفضيل الحاضرة على البادية في العطاء :

أثار أبو عبيد ـ رحمه الله ـ هذه المسألة، وهو اتجاه جديد لم أر من سبقه لبحث هذه المسألة وهي مسألة تفضيل الحاضرة على البادية وحاول أبو عبيد الاستدلال لهذه المسألة من أصول الشريعة فلنر أدلة أبي عبيد ـ رحمه الله ـ في هذه المسألة.

أدلــة أبي عبيــد :

نقل أبو عبيد نصين : **أحدهما ـ** عن أبي عبيدة بن الجراح الصحابي المعروف وهو أن رجلا من أهل البادية سأله ان يرزقهم فقال لا فقال والله لا أرزقكم حتى أرزق أهل الحاضرة فمن أراد بحبوحة الجنة فعليه بالجماعة فان يد الله مع الجماعة[1]. **ثانيهما ـ** عن عمر بن عبد العزيز ـ رحمه الله ـ حيث كتب الى يزيد بن الحصين أن مر للجند بالفريضة وعليك بأهل الحاضرة واياك والاعراب فانهم لا يحضرون محاضر المسلمين ولا يشهدون مشاهدهم[2].

تفسيره لهذين النصين :

يقول أبو عبيد ليس وجه هذا عندنا أن يكونوا لم يروا لهم من الفيء حقا، ولكنهم ارادوا أن يفرضوا لهم فريضة راتبة تجرى عليهم من المال كأهل الحاضرة الذين يجامعون المسلمين على أمورهم، ويعينونهم على عدوهم بأبدانهم أو أموالهم، أو بتكثير سوادهم بانفسهم، وهم مع هذا اهل المعرفة بكتاب الله وسنة

---

(١) قال السيوطي في الجامع الصغير رواه الترمذي عن ابن عباس باسناد ضعيف وله شواهد انظر الجامع الصغير ٢/٥٠٧.

(٢) انظر الاموال لابي عبيد ص ٢٩٠ مصدر سابق.

رسوله ﷺ والمعونة على اقامة الحدود وحضور الاعياد والجمع وتعليم الخير[1].

فكل هذه الخلال قد خص الله بها اهل الحضارة دون غيرهم، فلهذا نرى انهم آثروهم بالاعطية الجارية دون ما سواهم ولأولئك مع هؤلاء حقوق في المال لا تدفع اذا نزلت[2].

متى ينفق على البادية ؟

يرى أبو عبيد ان حق البادية لا يذهب نهائيا غاية الأمر انه لا يعتبر وظيفته مستمرة، بل يدفع في بعض الحالات وقد ذكر هنا ثلاث حالات :

١ ـ **الحالة الأولى** : أن يظهر عليهم عدوّ من المشركين فعلى الامام والمسلمين نصرتهم والدفع عنهم بالابدان والاموال.

٢ ـ **الحالة الثانية** : ان تصيبهم الجوائح من جدوبة نخل ببلادهم فيصيرون منها الى الحطمة[3] في الأمصار والأرياف فلهم في المال المعونة والمساعدة والمواساة.

٣ ـ **الحالة الثالثة** : أن يقع بينهم الفتق في سفك الدماء حتى يتفاقم الأمر ثم يقدر على رفق ذلك الفتق واصلاح ذات البين وحمل الدماء بالمال فهذا حق واجب لهم[4].

« فهذه الحقوق الثلاثة هي التي تجب لهم بالكتاب والسنة، الجائحة، والفتق وغلبة العدو من المشركين عليهم... فاما درور الاعطية على المقاتلة واجراء الارزاق على الذرية فلم يبلغنا عن رسول الله ﷺ ولا عن احد من الأئمة بعده أنه فعل ذلك الا بأهل الحاضرة الذين هم أهل الغناء عن الإسلام وقد روى عن عمر ابن الخطاب نصوصا في ذلك[5].

التكييف الاقتصادي لهذا الرأي :

(١) نفسه ص ٢٩١ مصدر سابق.
(٢) نفسه ص ٢٩١ مصدر سابق.
(٣) أي السنة الشديدة.
(٤) الاموال لأبي عبيد ص ٢٩١ مصدر سابق.
(٥) انظر ص ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦ من كتاب الأموال لأبي عبيد.

نرى ان اتجاه ابن عبيد الى بحث هذه المسألة من الجديد في فقه أبي عبيد الاقتصادي اتجاه منه الى حفز همة البادية الى التوطن والاستقرار حتى يستفاد من العنصر البشري وهو أهم وسيلة للتنمية الاقتصادية فجهود البادية المبعثرة لافائدة منها فاذا أبوا ورجعوا الى الأرض واستقروا فيها وبنوها وكسبوا صفة التوطن والاستقرار والثبات بان قاموا بالزراعة والفلاحة وانشأوا الصناعة فهذه العمارة المطلوبة من المواطن، والإسلام يرى ان الاجتماع والالتئام خير قوة ويد الله مع الجماعة والبادية متفرقون في باديتهم لا يستقر لهم قرار متشتتين في الأرض فلا يشاركون المسلمين افراحهم وحزنهم، لا يشاركونهم في المنشط والمكره.

هذه نظرة اقتصادية لما في الاجتماع من تعاون على عمارة الارض وتنميتها والسعي فيها، والتشمير عن ساعد الجد لأخذ خيراتها من زراعة وتجارة وبحث عن دخائر مكنونها ونفائها، والبادية ليس في استطاعتهم ذلك الا ان استقروا واطمأنوا، فكان في تفضيل الحاضرة عليهم حفز لهم على الاستقرار ودعوة لهم بطريق غير مباشر ان يساهموا مع اخوانهم من ابناء الحاضرة في بناء الدولة الاقتصادي والحضاري بصفة عامة.

فالبادية والحاضرة تجمعهم مناسبات كثيرة في الحج والاعياد والصلوات ولكن كثيرا ما يفوت البادية هذا الاجتماع، ولا يقال ان هذا فيه تحامل على البادية واهدار لحقوقهم المالية، وهم اقدر بدون شك على حماية بلدهم من البدوى الذي تعوزه الثقافة وينقصه التعليم ويحتاج للخبرة، والحاضرة اقدر على حماية البلاد لاستقرارهم وسكونهم وتواجدهم باستمرار عند مداهمة أي عدو على حين غفلة وغرة منهم، فهم والحالة هذه مرابطون فيستحقون من بيت المال مقابل هذه المرابطة وهذا الاستقرار.

وان كنا لا نطمئن الى الحديث الذي رواه أبو عبيد ـ رحمه الله ـ عن أبي عبيدة ابن الجراح لان فيه بقية ابن الوليد وهو مدلس مشهور ولكن مع ذلك فلنفرض ان هذا رأي لأبي عبيد قاله وحده اجتهادا منه فهو رأي ان شاء الله سديد وهو يناسب مقتضى روح الشريعة في حبها للاجتماع وامرها به في آيات كثيرة واحاديث كثيرة أيضا فالاجتماع خير معين للأمة في بناء حاضرها ومستقبلها ويد الله مع الجماعة.

وقد نقلنا ايضا نصه الآخر الذي رواه عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله وهو تابعي وهذا رأيه ولكن نستأنس بما رواه الصحابي معاوية بن حيدة القشيري حيث حدث عن رسول الله ﷺ قال : « قلت يا رسول الله انا قوم نتساءل[١] أمولنا فقال يسأل الرجل في الجانحة والفتق ليصلح بين الناس فاذا بلغ أو كرب[٢] استقف »[٣].

ولا شك ان في الأخذ بهذا الرأي اتجاها الى تنمية المجتمع وتوطينا للبادية واستقرارا لهم من حياة الرحل والنأي عن الحاضرة، فالبادية في الحقيقة ليس لهم انتاج وهم في رأينا طاقة مهدرة وكم مهمل اذا قيس بكفاءة الحضري، مع أن البادية ذوو عقل راجح وذهن وقاد فالمواطن الحضري المستقر ذو حركة دائبة مستمرة يسعى لرزقه صباحا ويفيء مساء يبني بلده ويحميها من غائلة الأعداء.

النموذج الثالث ـ مساهمة الدولة في اعانة الغارمين :

هذه المسألة من اهم المسائل التي نطرحها في هذه الرسالة، وان كنا لن نطيل الحديث عنها، الا اننا نشير الى ان الزكاة الشرعية عندما حدد مصرف من مصارفها للغارمين، فقد اختلف العلماء في معرفة من هو الغارم على ما سنرى أثناء هذا البحث.

وأبو عبيد ـ رحمه الله ـ عرض لهذه المسألة وبحث في الأدلة التي استند اليها ونحن نشير هنا في هذا البحث الى مسائل ثلاث :

المسألة الأولى : من هــو الغــارم ؟
المسألة الثانية : رأي أبي عبيد.
المسألة الثالثة : مدى التزام الدولة باعانة الغارمين.

وقبل ان نجيب على هذه التساؤلات نشير الى أنه يحسن بحث هذه المسألة على مستوى العلماء وطرحها امامهم قضية، لاسيما وقد طرحت أمام

---

(١) اي يسأل بعضنا بعضا.
(٢) اي قارب الوصول.
(٣) الأموال لأبي عبيد ص ٢٩٣ مصدر سابق.

الصحافة والرأي العام وطالبت الصحافة بوجوب مساندة الدولة لاصحاب الكوارث والمحلات التجارية وضحايا الحريق ولهذا اعتبرنا هذه النقطة مجال اجتهاد نعرضه على النحو الآتي :

المسألة الأولى : من هو الغـــارم ؟

تحدثت آية الزكاة عن الغارمين وفرضت لهم ضمن الثمانية من صندوق الزكاة وقد اختلفت اجتهادات العلماء حول تفسير الغارم في هذه الآية، فقد روى الامام الطبري في تفسيره عدة روايات نذكر منها : عن قتادة : الغارم : المستدين في غير سوف، وينبغي للامام ان يقضي عنهم من بيت المال[1]، وعن مجاهد رحمه الله : ثلاثة من الغارمين : « رجل ذهب السيل بماله، ورجل اصابه حريق فذهب بماله، ورجل له عيال وليس له مال فهو يدان ويخفف على عياله »[2].

وتحدث النيسابوري عن الغارم في تفسيره فقال : وسمى الدين غرما لأنه لازم فالغارمون المديونون والدين ان حصل بسبب معصية لم يدخل في الآية لان المعصية لا تستوجب الاعانة وان حصل بالمعصية فهو مقصود بالآية سواء حصل بسبب نفقات ضرورية أو لاصلاح ذات البين وان كان متمولا او للضمان أو أعسر فكل ذلك داخل في الآية »[3].

وقال الراغب الاصفهاني في مفرداته : الغرم ما ينوب الانسان في ماله من ضرر لغير جناية أو خيانة يقال غرم كذا غرما ومغرما قال تعالى : ﴿ **انا لمغرمون** ﴾ وقال تعالى : ﴿ **فهم من مغرم مثقلون** ﴾[4].

والغارم في مذهب مالك والشافعي واحمد نوعان : الغارم لمصلحة نفسه،

---

(١) تفسير ابن الطبري جـ ١٠ ص ١١١ مصدر سابق.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة جـ ٣ ص ٢٠٧ طبع دار احياء المعارف بالبند سنة ١٣٤٦ هـ.

(٣) غرائب القرآن للنيسابوري جـ ١٠ ص ١١١ مطبوع على هامش تفسير ابن جرير الطبري طبعة بولاق سنة ١٣٢٧ هـ.

(٤) المفردات لراغب الاصفهاني ص ٣٦ مصدر سابق.

والغارم لمصلحة المجتمع[1].

وليس من شك انه من الغارمين على تفسيرات معينة لا يجدون دليلا بل ان كلمة الغارمين عامة يدخل فيها من نقص ماله ولا يجد له وفاء الا أن العلماء استثنوا رحمهم الله الذي جاءت خسارته نتيجة معصية فهذا وان سمى غارما الا انه لا يعطي لهذا السبب والذي يبدو أن كلمة غريم أخذت من الملازمة للشيء وبهذا تكون الغرامة التي تلازم المخالفين من هذه التسمية، فمادة غرم تدور على هذا المعنى فالاجتهادات تدور حول هذه الكلمة وسنرى في البحث انه لا يدخل الغارمون الذين نقصت تجاراتهم أو صناعاتهم ضمن هؤلاء لاعتبارات أخرى : حسب رأينا، وان كان بعض العلماء يرون دخولهم في ذلك.

فلهذا نجد هذه الكلمة العامة يفسرها العلماء حسبما يظهر لهم وان كان القول بالاتجاه الى عموميتها اولى والاستثناء فقط من هذه القاعدة لظرف معين.

المسألة الثانية ـ رأي أبي عبيد :

تحدث أبو عبيد رحمه الله في كتابه الأموال عن قضية مساهمة الدولة في مساعدة الغارمين مستدلا بحديث أبي هريرة قال : كان رسول الله ﷺ يؤتي بالميت وعليه دين فيقول هل ترك لدينه وفاء ؟ فان حدث انه ترك لدينه وفاء صلّى عليه والا قال صلوا على صاحبكم، قال أبو هريرة : فلما فتح الله عليه الفتوح قال أنا أولى بالمؤمنين من انفسهم فمن توفى وعليه دين فعلى قضاؤه ومن ترك مالا فلورثته »[2]. وعن جابر رضي الله عنه قال : ما من مؤمن الا وأنا أولى به في الدنيا والآخرة فأي مؤمن مات وترك مالا فلورثته عصبته من كانوا ومن ترك دينا أو ضياعا فليأتني فأنا مولاه »[3] وعن أنس بن مالك قال : قال رسول الله ﷺ : من ترك دينا فديته الى الله ورسوله ومن مات وترك شيئا فهو للورثة ».[4]

---

(١) انظر تفصيل ذلك في المذاهب في كتاب الدكتور يوسف القرضاوي فقه الزكاة ص ٢/٦٢٣ .

(٢) مصدر سابق وقد ذهب القرضاوي إلى أن أصحاب الكوارث والجوائح من ضمن الغارمين .

(٣) سنن ابن ماجه جـ ١ ص ١٢ رقم الحديث ٤٥ والحديث متفق عليه ايضا.
انظر صحيح البخاري بشرح فتح الباري.

(٤) رواه احمد في المسند برقم ١٣٢٨٤ عن انس بن مالك.

هذه النصوص وغيرها مما شابهها عن صحابة آخرين أوردها أبو عبيد ثم قال : أفلا تراه ﷺ تركه حكمه الأول في الديون قبل الفتح غير حكمه بعدها ـ **أي انه الزم نفسه قضاءها** عن المؤمنين عامة وانما يؤخذ بالآخر من فعله لانه الناسخ فاذا رأى لهم حقا بعد الموت فهو في الحياة أحرى ان يرى[1].

هذا ملخص رأى أبي عبيد رحمه الله فقد جعل قضاء الدين عن المؤمنين من مسئولية ولي الأمر هو القول الأخير من الرسول ﷺ.

فأبو عبيد قاس قضاء الدين قبل الممات على قضاء الدين بعد الممات وقال ان الحياة أولى من الممات.

المسألة الثالثة ـ مدى التزام الدولة باعانة الغارمين :

حول هذه المسألة نشير الى تفصيل لابد منه :

أولا ـ ان الكوارث السماوية أو ما يسمى في الفقه بالجوائح فهؤلاء لابد من اعانتهم باتفاق العلماء اذا استغرقت جميع المال وفي هذا يقول الشيخ محمود شلتوت رحمه الله « من الافراد الذين تصرف لهم الصدقات ـ الزكاة ـ الغارمون وهم الذين لحقتهم ديون بسبب تحملهم تبعات مالية لبعض المصالح العامة كاصلاح ذات البين أو ألحقتهم بسبب كساد في تجارتهم أو مصانعهم التي كان يعود النفع فيها النفع على الأمة... والصرف الى الغارمين يرجع الى التفريج للكروب التي ارشد الإسلام اليها ورغب فيها وهم يعطون منها بقدر ما يقضي ديونهم ويرد اليهم معنوياتهم في حياتهم »[2] ويضيف استاذنا الدكتور الفنجري ان الدولة الإسلامية هي أول دولة خصصت ميزانية للقضاء على الفقر وما ينشأ عنه بجميع طرقه ذلكم هو تشريع الزكاة فعندما خصصت ميزانية الزكاة فهي علاج لمشكلة الفقر في اغلب سهمها. ومنهم الغارم والفقير والغارم يوصف بالفقر والمسكنة ففيه ثلاث صفات من اوصاف اهل الزكاة فسيستحقها جميعا بهذه الصفات فكان هذا التشريع للزكاة وجعلها ركنا من اركان الإسلام أثر وأي أثر...

---

(١) الأموال لأبي عبيد ص ٢٨٢ وما بعدها.

(٢) انظر الإسلام عقيدة وشريعة الشيخ محمود شلتوت ص ١٠٣ دار الشروق بالقاهرة الطبعة الثانية سنة ٩٥٠.

ولم يقتصر دور الدولة في الإسلام عن طريق الزكاة فحسب على تأمين الغارمين بمفهومها الواسع السابق بيانه بل انه امتد الى صور أخرى من قبيل ذلك اعطاء ابن السبيل وهو السائح الذي انقطعت به السبل بعيدا عن بلده وماله بسبب خارج عن ارادته.

وأعمالا للقواعد العامة في الإسلام كحديث « لا ضرر ولا ضرار »[1] وحديث « السلطان ولي من لا ولي له »[2] وقاعدة الضرر يزال شرعا، فأيا كان سبب الضرر أو مصدره فلابد من جبره ويتم جبره أو التعويض من ناحية طريق الافراد وهو ما يسمى بالتكافل الاجتماعي أو من ناحية الضمان الاجتماعي[3] وقد كان هذا في أول الإسلام وذلك كما حدث في قصة الاشعرين عندما قال الرسول ﷺ عنهم اذا أرملوا في الغزو أو قل ما في ايديهم من الطعام جعلوا ما عندهم من الطعام في ثوب واحد ثم اقتسموه فيما بينهم، يقول الرسول ﷺ « فهم مني وأنا منهم ».

وكذلك قصة عام الرمادة والمجاعة التي حصلت في عهد عمر بن الخطاب في السنة السابعة عشرة من الهجرة حيث تضافر ولي الأمر، عمر بن الخطاب مع المسلمين جميعا لدرء ودفع هذه الغائلة تحت اشراف ولي الأمر ومتابعته. ففي هذه الحالة لابد أن تلتزم الدولة بمساعدة أصحاب الجوائح الطارئة التي لا حيلة لهم في مجيئها ونزولها كاحتراق المصنع او المتجر أو حدوث أي خلل عن قضاء وقد استغرقت جميع الأموال.

---

(١) انظر الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت ص ١٠٣ دائر الشروق بالقاهرة الطبعة الثانية سنة ٩٥٠.
وانظر كتاب المصلحة المرسلة والتشريع الإسلامي للدكتور مصطفى زيد وشرحه لرأي الطوفي عبر هذا الحديث ص ١٣١.

(٢) قال ابن الربيع الشافعي في تمييز الطيب من الخبيث أخرجه النسائي في السنن من حديث عائشة ورواه الترمذي وحسنه ابن حبان ص ٨٨.

(٣) د. شوقي الفنجري في كتابه الإسلام والتأمين ص ٢٦ مصدر سابق.

المبحث الثاني
على خلاف الجمهور

منهج الامام أبو محمد بن حزم الاقتصادي : (ولد سنة ٣٨٤ وتوفي سنة ٤٥٦ هـ)

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ولد في آخر يوم من رمضان سنة ٣٨٤ هـ بقرطبة، وتوفي والده سنة ٤٠٢ هـ، فغادر بن حزم قرطبة سنة ٤٠٤ هـ بعد ان مزقتها الحروب الأهلية، واختار المرية لاقامته، وسجن فيها مع صديقه أحمد بن اسحاق بضعة أشهر، وأبعد عن المرية الى حصن القصر، ثم غادرها الى بلنسية، ثم عاد مرة أخرى الى قرطبة سنة ٤٠٩ هـ بعد غياب ست سنوات ليعود مرة أخرى الى السجن سنة ٤١٤ هـ. وعاش بعد خروجه من السجن سنة ٤١٨ هـ في شاطبة فاعتزل السياسة وتفرغ للعلم ونشر آراءه والدفاع عنها، وكان شديدا على الفقهاء المخالفين لمذهب الظاهرية حتى قيل لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان »[١] وكان ذكيا ألمعياً سريع الحافظة حاضر البديهة توفى رحمه الله سنة ٤٥٦ فكان عمره احدى وسبعين سنة وعشرة أشهر[٢].

علمـــه :

ابن حزم رجل في أمة وأمة في رجل فهو مفسر مع المفسرين، ومحدث مع المحدثين، وحافظ مع الحفاظ، وفقيه مع الفقهاء ومقرئ مع المقرئين، وأصولي مع الأصوليين، وفيلسوف مع الفلاسفة، وزاهد مع الزهاد، وأديب مع الأدباء، ومؤرخ مع المؤرخين.. و.. »[٣].

فهو على حسب كلام المقرى رحمه الله جامعة متنقلة بين مدائن الأندلس، وجزائرها، فقد درّس في جميع جوامعها كل العلوم، ولايزال حتى عصرنا

---

(١) اقرأ في ترجمة ابن حزم الصلة لابن بشكوال جـ ٢ ص ٣٩٦.
(٢) نفح الطيب للمقري ١٣٤/٢.
(٣) نفح الطيب للمقري ١٣٤/٢.

الحالي جامعة متنقلة بمؤلفاته ومدوناته في جميع علوم الإسلام وآدابه وفنونه ونظرياته وآرائه[١].

وقد شهد له العلماء بذلك، فقد قال أبو حيان المؤرخ[٢] المعروف المعاصر له « كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلق بأذيال الأدب مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة وكان يحمل علمه ويجادل عنه من خالفه، ولايدع المثابرة عليه والمواظبة على التأليف والاكثار في التصنيف »[٣].

وقال تلميذه صاعد صاحب طبقات الامم « كان أبو محمد أجمع أهل الاندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة مع توسعة في علم اللسان... والسير والاخبار، واخبرني ابنه ابو رافع انه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحوا من أربعمائة مجلد تشمل على قريب من ثمانين الف ورقة... وهذا شيء ماعلمناه لاحد كان قبله الا لابن جرير الطبري[٤].

وقال ابن بسام « كان كالبحر لا تكف غواربه، ولا يروي شاربه، وكالبدر تحمد دلائله »[٥].

وقال الامام الذهبي « ابن حزم الأوحد البحر ذو الفنون والمعارف، الفقيه الحافظ، المتكلم الاديب، رزق ذكاء وفطنة وذهنا سيالا وكتبا نفيسة... وهو رأس في علوم الإسلام، متبحر في النقل، عديم النظر، وكان ينهض بعلوم جمة، ويجيد النقل، وفيه دين وخير، ومقاصده جميلة، ومصنفاته مفيدة، زهد في الرياسة ولزم منزله منكبا على العلم، فلا نغلو فيه ولا نجفو »[٦].

---

(١) أبو زهرة ص ٣٦١ كتاب تاريخ المذاهب مصدر سابق.

(٢) محمد بن يوسف بن علي ابو حيان النحوي من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات، ولد في غرناطة وانتقل الى القاهرة واقام بها وتوفي فيها له مؤلفات منها البحر المحيط في تفسير القرآن، والنهر، وتحفة الاريب في غريب القرآن، وغيرها. ولد سنة ٦٥٤ وتوفي سنة ٧٤٥ هـ (بغية الوعاة ص ١٢١، الدرر الكامنة ٣٠٢/٤، شذرات الذهب ١٤٥/٦).

(٣) المغرب لابن سعيد نقلا عن ابي حيان ٣٥٤/١.

(٤) طبقات الامم لصاعد الاندلس ١١٧.

(٥) الذخيرة لابن بسام ١٤٠/١.

(٦) سير أعلام النبلاء للامام الذهبي وتذكرة الحفاظ له أيضا ٣٢١/٣.

وكان في مطلع حياته الفكرية مقلدا لمذهب الامام الشافعي وناضل عنه حتى عرف به ثم عدل عنه الى مفهوم الصريح والاعتماد على ظاهر اللفظ معتمدا على من سبقه داود الظاهري ثم استقل برأيه بعد ان بلغ مبلغا من القدرة حفظا للحديث ودراية بالفقه واستنباطا للاحكام قائلا : « أنا اتبع الحق واجتهد ولا أتقيد بمذهب »[1].

مـؤلفـاتـــه :

تعتبر مؤلفات ابن حزم من أهم المراجع للمذهب الظاهري والفقه المقارن لانه هو الامام في علوم الإسلام كلها، فهو مجتهد من مجتهدي أئمة المسلمين، في التفسير والحديث والفقه، قد استكمل أدوات الاجتهاد مع فهم صائب، وله كتبه ورسائله المطولة والوسيطة والمختصرة.

اعتمد مؤلفاته أئمة المشرق والمغرب فيما ألفوه من دروس، قال العز بن عبد السلام سلطان العلماء رحمه الله « لم تطب نفسي بالفتوى حتى ملكت نسخة من المحلى لابن حزم »[2].

ولن نستقصى ذكر مؤلفاته في هذا البحث بل نذكر بعضا منها لاسيما ما يتعلق بفن الفقه واصوله وما يهمنا أكثر هو ما كتبه ابن حزم في الفقه الاقتصادي وقد كان كتاب المحلى وهو الذي بين أيدينا خير كتاب اشتمل على هذا الفقه فهو أهم مرجع لكتابة ابن حزم في الاقتصاد الإسلامي.

١ ـ **المحلى** : أشهر مؤلفاته وأهمها في علم الفقه على جميع المذاهب الفقهية، فهو فقه مقارن وهو واحد من كتبه الأربعة التي دون فيها مذهبه وثاني كتبه الايصال وهو شرح لكتابه الثالث الخصال، قال القاضي صاعد رأيته في أربعة وعشرين مجلدا ولم يصل الينا هذا الكتاب وكتابه الرابع : المجلى بالجيم وقد شرحه في هذا الكتاب الذي نتحدث عنه وقد بين في

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة جـ ٢ ص ٣٥٧ نشر دار الفكر العربي وانظر أيضا : نوابغ الفكر الإسلامي لانور الجندي ص ٢٥٠ نشر دار الرائد العربي بلبنان.

(٢) تذكرة الحفاظ للذهبي ٣٢١/٣ وقال الذهبي معقبا على هذا لقد صدق الشيخ عز الدين.

المحلى طريقته في التأليف[1]. وهو موسوعة فقهية لم يسبق لها مثيل في تاريخ الإسلام الى أن جاء ابن قدامه صاحب المغنى والنووي صاحب المجموع وماكتبه المالكية بعد ذلك كصاحب المنتقى لأبي الوليد الباجي فساروا على نهج ابن حزم في التوسع في الدراسة المستقصية فكان لابن حزم فضل السبق رحمهم الله جميعا.

٢ ـ **الاحكام في أصول الاحكام** : كتاب كبير في أصول الفقه الظاهري، وكعادة أبي محمد في التأليف فقد عرض أصول الفقه من الوجهة المذهبية الأخرى وتصدى للرد عليهم فهو أصول فقه مقارن وهو في غاية التقصي وايراد الحجج.

٣ ـ **مراتب الاجمـاع** : جمع فيه ابن حزم مسائل الاجماع التي لا يعلم أنهم اختلفوا فيها وقد نقده شيخ الإسلام ابن تيمية بكتاب سماه نقد مراتب الاجماع وهو حاشية خفيفة ورتبة ترتيب ابن حزم.

٤ ـ **ابطال القياس والرأي والاستحسان** : وهو كتاب في أصول الفقه أعاد فيه ما قاله في كتابه الاحكام وزاد بعض الادلة في هذا الكتاب والذي وصل لنا ملخص ابطال القياس ولا نعلم هل الملخص من تأليف ابن حزم أم تأليف غيره.

٥ ـ **النبذ في أصـول الفقه** : كتاب صغير في أصول الفقه ومع صغر حجمه الا انه مليء بالفوائد وركز فيه على قضية اجماع اهل المدينة ونقض التقليد مع نسافة بسيطة حول القياس.

هذه بعض كتبه التي كتبها في الفقه واصوله على أن كتبه الأخرى التي ألفها في كل فن مليئة بالمناقشات ككتابه الجيّد : الفِصَل في المِلَل والنحل، وكتابه الجيد ـ الأصول والفروع ـ وغير ذلك من كتبه التي سطرها بقلمه الحر.

---

(١) انظر كلام ابن حزم عن كتبه الاربعة في كتاب المحلى ٥/٣٣ ومجلد ١٠/٤١٥، وانظر أيضا جذوة المقتبس للحافظ الحميدي ص ٢٥٠.

مشايخـــه :

اساتذة ابن حزم كثيرون نذكر منهم احمد بن اسماعيل بن دليم الحضرمي، واحمد بن قاسم بن اصبغ القرطبي المحدث، واحمد بن محمد الطلمنكي المقرىء، ومسعود بن سليمان أبا الخيار الشنتريني الفقيه الظاهري المجتهد العالم الأديب، والامام المجتهد يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي المحدث المشهور امام عصره وفريد دهره صاحب المؤلفات النافعة مؤلف التمهيد والاستذكار والاستيعاب وغيرها من الكتب ذات العلم الجم، وهناك علماء آخرون ذكرهم ابن حزم وغيره[١].

منهجه في البحث :

ان دعوة ابن حزم تتلخص في التماس مضمون القرآن والوقوف عند النصوص، وهذه دعوة لم يهب قلمه لها سنوات طويلة، الا بازاء الانحراف الخطير الذي وصل فيه المفهوم الإسلامي في عصره، فبعد ان استفاض القول بالقرآن من تحميل آياته مالا تطيق ومن تأويل للآيات في محاولات باطلة تبرير الواقع الذي انحدر اليه المجتمع الإسلامي، لقد تعرض المجتمع الإسلامي في عصره لفساد خطير بعد سقوط الدولة الاموية في الاندلس وفي عهد ملوك الطوائف في الاندلس عامة وفي قرطبة خاصة، واتخذ الفقهاء من القياس والاستحسان وسيلة ـ كما قلنا ـ لتبرير الواقع ومحاولة اقرار انحراف المجتمع.

لقد دب الفساد في المجتمع الاندلسي ووصف ابن حزم المرحلة التي عاش فيها بكلمة موجزة قال فيها « ان الناس لم يعودوا يعرفون الحلال من الحرام في الكسب »[٢] ونعى على علماء الدين موقفهم فقال : « انهم اصبحوا عونا على الفساد والطغيان »[٣].

لقد بلغ أمر مجتمع ملوك الطوائف الذي عاشه ابن حزم غاية الاضطراب

---

(١) في كتابه المحلى منثورة في مسائلة وانظر جذوة المقتبس للحافظ الحميدي فقد حاول الاستقصاء ٢/١.

(٢) نوابغ الفكر الإسلامي لأنور الجندي ص ٢٣١ نشر دار الرائد العربي ١٩٧٩.

(٣) انظر كتاب نوابغ الفكر الإسلامي ـ أنور الجندي ص ٢٣١ مصدر سابق.

استهتارا وضعفا وقلة اكتراث بالدين والخلق وشغل الامراء بجمع الأموال وبناء القصور وفرض الجزية والمكوس على رقاب المسلمين، وضعفوا عن مقاومة خصوم الإسلام وفي هذا المجتمع المضطرب تورط بعض الفقهاء في التأويل والتحوير والاستنباط وكان تورطهم نتيجة نفاق ومجاراة للحكام، فاخضعوا النصوص لهوى الامراء.

ومن هنا كانت دعوة ابن حزم الى التمسك بظاهر النصوص حيث انه الفصل الدقيق الذي لا يمكن معه المساومة ولا يجوز التغيير فيه أو التلاعب، ومن هنا كان اصرار ابن حزم على دعوته والتماسه لها البراهين والادلة، وتوسيع نطاقها على الفقه والعقائد جميعا هادفا الى القضاء على محنة التأويل للنصوص وتبرير الوقائع، ومن هنا كانت أصالته وصموده واصراره وما عرف عنه من عنف الجدل لوجه الله خالصا وهو جدل مهما بلغ من العنف، فقد كان قائما على النزاهة العلمية والارادة الصادقة.

لقد أراد ابن حزم أن يحرر الإسلام من أن يكون مطية لمجتمع منحلّ، أو لهوى الفقهاء، فقال بالتزام لظاهر النص حتى يقف ذلك سلاحا قويا عارض به الخطر وهاجم به الانحراف، وقاوم به الفساد.

لقد كان لابن حزم من براعته العقلية وعمق فهمه للإسلام تلك القدرة على التحرر من تقليد المذاهب، وتحرره من الخضوع لمفاهيم النصوص التي انحرف بها، على رأيه، عن جادة الحق. وابن حزم في منهجه العلمي غاية في الانصاف من النفس وتقبل الحق أينما وجده يقول في ذلك « ان طالب الحق لا يصح ان يعميه التعصب لقوله عن التماسه حيث يكون، وهو في اخلاصه للحق لا يبغي به الغلب، ولكن يبغي به نصر الحق المجرد، وان يكون مستعدا لترك قوله الى قول غيره ان رأي عند غيره الحق السائغ الذي لا يشوبه باطل وكذلك يقول فيما يصح عندنا حتى الآن، فنقول مجدين مقرين ان وجدنا أهدى منه اتبعناه، وتركنا ما نحن فيه »[1].

ولم يكن ايمان ابن حزم بالظاهر لعناد فكري او تحجر مذهبي وانما كان

---

(١) نوابغ الفكر الإسلامي لأنور الجندي ص ٢٣٢ نشر دار الرائد العربي ١٩٧٩.

نتيجة لاعتقاده الراسخ بان كلام الله واضح لا ينطوي على أي لبس، أو غموض، وان نصوص القرآن معقولة المعنى في ذاتها فهي في غنى عن كل تخريج أو تأويل[1] ».

والحق أنه لم يقل بالوقوف عند حرفية النصوص لمجرد ايمانه بقصور العقل وحرصه على احترام قدسية الشريعة فحسب وانما قد قال بالظاهر لاعتقاده بان الحقيقة الالهية بادية للعيان، وثقته بان الله قد خاطبنا على قدر عقولنا فهو يؤمن بان كلام الله حق لايحتمل تأويلا أو تعليلا، وان من الواجب حمل القرآن على ظاهره مالم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر او اجماع او ضرورة او حس[2].

لقد أراد ابن حزم كما يرى بعض الباحثين[3] ان يقلق العقل البشري الإسلامي من سكونه وجموده وتحريكه في اتجاه الاجتهاد والدليل بعد أن سيطرت عليه المذهبية التقليدية وبعد ان ترك امر التفكير في حقائق الكتاب والسنة مكتفيا بما انتهى اليه الفقهاء، فابن حزم سار في تطوره الفكري حرا بعيدا عن هذا النوع من التبعية المذهبية الجامدة فقد فتح باب الاجتهاد نظريا وتطبيقيا اذ هو أهم تأثير لابن حزم في حركة الحضارة الإسلامية سواء في الحقل الاقتصادي او الفلسفي او الديني فالمقلد عند ابن حزم آثم مذموم ولاعذر على الاطلاق لاي مقلد، وما التقليد الا بدعة لم تكن معروفة في القرون الأولى الفاضلة وانما حدثت في القرن الرابع الهجري وابتدىء بها بعد الأربعين ومائة للهجرة، وانه لم يكن قط في الإسلام قبل هذا الوقت مسلم واحد فصاعدا على هذه البدعة ـ ولا وجد فيهم رجل يقلد عالما بعينه فيتبع أقواله في الفتيا فيأخذها لايخالف شيئا منها.[4] وقد بينا سبب ميله لظاهر النصوص ونزيد البحث عند معرفة وجهة ابن حزم في رده على القائلين بالادلة الأخرى الاستحسان والقياس، والعلة..

١ ـ رده للقيـــاس :

ان تصور ابن حزم لرفض القياس. ناتج عن ايمانه بانه لا يمكن تصور

(١) نفسه ص ٢٤٠، وانظر ابن حزم لابراهيم زكريا ص ٢٦٤.
(٢) نوابغ الفكر ـ انور الجندي ٢٤٠، ٢٤١ مرجع سابق.
(٣) انظر د. عبد الحليم عويس في كتابه ابن حزم ص ١٢٢ مصدر سابق.
(٤) نفسه ص ١٢٢.

نوازل غير منصوص عليها مطلقا في القرآن لان الله تعالى يقول : ﴿ **ما فرطنا في الكتاب من شيء** ﴾[١] وأن أقسام دين الإسلام ثلاثة أقسام اما فرض واما حرام واما مباح ووجدنا الله قد قال : ﴿ **خلق لكم ما في الأرض جميعا** ﴾[٢] وقال : ﴿ **لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفى الله عنها والله غفور حليم. قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين** ﴾[٣]، فصح بهاتين الآيتين ان كل ما خلق الله تعالى لنا مباح لنا غير حرام اذ خلقه لنا، وانه لا يلزمنا حكم ولا فرض أصلا قال تعالى ﴿ **وقد فصّل لكم ما حرم عليكم** ﴾[٤] وقال : ﴿ **وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** »[٥] **وقال ﷺ « ذروني ما تركتكم » الحديث**[٦]، **فيصح بهذا وبالآيتين أن كل ما حرمه الله فقد فصله وبينه باسمه، وأن كل ما نهانا عنه رسوله ﷺ فواجب تركه، وكل ما أمرنا به الله ورسوله به فواجب علينا بحسب الاستطاعة، ومالم يأت نص بتحريمه ولا بايجابه فهو معفو عنه، فاجتمع بهذا جميع أحكام الدين، فمن ادعى في شيء انه حرام سألناه ان يوجدنا تفصيله في النص والاجماع، فان اوجدنا والا فهو مباح بنص ما تلونا، ومن ادعى ايجاب شيء سألناه أن يوجدنا الأمر به، فان اوجدنا لزمنا والا فهو مباح ساقط عنا، وتبين أن كل حكم في الدين فهو منصوص عليه**[٧] **ويختم ابن حزم كتابه ابطال القياس بالكلمات الآتية : « من المحال الباطل ان يكون الله أمرنا بالقياس أو بالتعليل أو بالرأي أو بالتقليد ثم لا يبين لنا ما القياس ؟ وما التعليل ؟ وما الرأي ؟ وكيف يكون كل ذلك ؟ وعلى أي شيء نقيس ؟ وبأي شيء نعلل ؟ وبرأي من نقبل ؟ ومن نقلد ؟ لان هذا يكلف ما ليس في الوسع وبالله التوفيق »**[٨].

---

(١) سورة الأنعام آية ٣٨.
(٢) سورة البقرة آية ٢٩.
(٣) سورة المائدة آية ١٠١ ـ ١٠٢.
(٤) سورة الأنعام آية ١١٩.
(٥) سورة النساء آية ٥٩.
(٦) حديث اخرجه ابن ماجه جـ ١ ص ٣ رقم الحديث / ٢.
(٧) ملخص ابطال القياس لابن حزم ص ٤٦ تحقيق سعيد الافغاني مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩.
(٨) نفسه ص ٧٣.

وقد أطال ابن حزم رحمه الله في الرد على القائلين بالقياس ذكرنا نخبة منها في كلامنا في الباب الأول في بحث القياس ونضيف هنا من كتابه النبذ **ما يلي : ومن البراهين في ابطال القياس قوله تعالى : ﴿ والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا ﴾[1] وقال تعالى : ﴿ قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله مالا تعلمون ﴾**[2]. فحرم الله علينا أن نقول عليه ما لا نعلم ومالم يعلمنا فلما لم نجد الله أمر بالقياس ولا علمنا اياه علمنا انه باطل لا يحل القول به في الدين، وأيضا فانه يقول « في أي شيء يحتاج الى القياس أما فيما جاء به النص والحكم من الله تعالى ورسوله ﷺ أم فيما لم يأت به نص ولا حكم من الله تعالى ولا من رسوله ﷺ ولا سبيل الى ثالث[3].

٢ ـ رفضه للاستحسان :

يقول ابن حزم « حدث الاستحسان في القرن الثالث وهو فتوى المفتي بما يراه حسنا فقط وذلك باطل لانه اتباع للهوى وقول بلا برهان والاهواء تختلف في الاستحسان »[4] وأبو محمد لا يفرق بين كلمة الاستحسان والاستنباط والرأي « لانها كلها الفاظ واقعة على معنى واحد لا فرق بين شيء من المراد بها وان اختلفت الالفاظ وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة وفي الحال وهذا هو الاستحسان لما رأى برأيه من ذلك وهو استخراج ذلك الحكم الذي رآه »[5] وقد رد أبو محمد كعادته على أدلة القائلين بالاستحسان ومن أبرز ما استدلوا به قوله تعالى : « **الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه** »[6] **قال أبو محمد** وهذا الاحتجاج عليهم لا لهم لان الله لم يقل فيتبعون ما استحسنوا وانما قال عز وجل « فيتبعون أحسنه » وأحسن الأقوال ما وافق القرآن وكلام رسول الله ﷺ

(١) سورة النحل آية ٧٨.
(٢) سورة الأعراف آية ٣٣.
(٣) النبذ في أصول الفقه ص ٨٦.
(٤) الاحكام في أصول الاحكام لابن حزم ص ٤ ص ٢٠٩، وأيضا جـ ٦ ص ٧٥٧.
(٥) نفسه جـ ٦ ص ٧٥٧ مصدر سابق.
(٦) سورة الزمر آية ١٨.

وهذا هو الاجماع المتيقن من كل مسلم[1]. ويقول « ومن المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون دليل وبرهان لانه لو كان كذلك لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق ولبطلت الحقائق. ولتضادت الدلائل، وتعارضت البراهين، ولكان يأمرنا بالاختلاف الذي قد نهانا عنه، وهذا محال لا يجوز اصلا ان يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد... فنجد الحنفيين قد استحسنوا ما استقبحه المالكيون، ونجد المالكيين استقبحوا ما استحسنه الحنفيون فبطل أن يكون الحق في دين الله عز وجل مردودا الى الاستحسان وانما كان يكون هذا لو كان الدين ناقصا، فأما وهو تام لامزيد فيه، فلا استحسان، والحق حق وان استقبحه الناس والباطل باطل وان استحسنه الناس، فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال.

٣ ـ ابطـال التعليـل :

يعرف ابن حزم التعليل بأنه : أن يستخرج المفتي علة للحكم الذي جاء به النص[2]. وقال ان تاريخ القول بالتعليل لم يحدث الا في القرن الرابع اذ لم يقل به أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من تابعي التابعين وانما هو امر حدث في أصحاب الشافعي واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة ثم تلاهم أصحاب مالك وهذا امر يتيقن عندهم وعندنا »[3]... وقال في موضع آخر ابتدأ التعليل في القرن الرابع ثم ظهر وفشا في القرن الخامس[4].

وسبب بطلان التعليل عنده : لأنه اخبار عن الله انه حكم بكذا من أجل تلك العلة، واخبار عن الله بما لم يخبر عن نفسه »[5]... ويقول في موضع آخر في رده على أهل القياس « لم ننكر ما نص الله ورسوله ـ من العلل ـ بل

---

(١) الأحكام في أصول الاحكام جـ ٦ ص ٧٥٨.

(٢) انظر ص ٥ من كتاب ملخص ابطال القياس والرأي والتعليل « تحقيق سعيد الافغاني ».

(٣) الاحكام في أصول الاحكام ١١٧/٧ لابن حزم.

(٤) ملخص ابطال القياس ص ٦ واحب ان اشير الى ان ابن حزم اعتبر القرن غير القرن المتعارف عليه وهو مائة سنة وفي ظني أنه اعتبر القرن باجيال العلماء وطبقاتهم وعلى هذا يكون الصحابة القرن الأول والتابعون القرن الثاني وتابعوهم القرن الثالث ثم طبقة الامام مالك والشافعي هم القرن الرابع ومن بعدهم القرن الخامس فيتأمل !!!

(٥) ابطال القيـاس ص ٦.

ننكر ما أخرجتموه بعقولكم وادعيتموه بلا برهان وبلا نص وذلك اخبار عن الله بما لم يخبر وتقويل لرسوله بما لم يقل.. وما علله الله ورسوله حق ولا يمكن لاحد ان يعلم علة تحريم كذا أو تحليله أو ايجابه الا بنص، فأول ذنب عصى الله به **التعليل لاوامر الله بلا نص وترك اتباع ظاهرها ومن ذلك قول ابليس : ﴿ مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ﴾**[1] واستنبط علة لنهي الله لها عن أكل الشجرة ولم يصح التعليل عن صحابي ولا قال به قط »[2].

ويقول ابن حزم ان القول بالعلة ورد به الذم في القرآن، قال تعالى : ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله[3]. وأما تكذيب القرآن لمن قال بالعلة فبقوله تعالى : **﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾**[4] وقوله : **﴿ تبيانا لكل شيء ﴾**[5] وقوله : **﴿ ولتبين للناس مانزل إليهم ﴾**[6]، وقوله : **﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾**[7] فصح يقينا بطلان القياس[8].

وقال ابن حزم : وعللهم مختلفة فمن أين لهم بان هذه العلة هي مراد الله تعالى دون ان ينص لفاعليها وهو تعالى قد حرم علينا القول بغير علم والقول بالظن، وكذلك يقال لهم في قياسهم الشيء لشبهة به ونزيدهم بان نقول ماهذا الشبه أفي جميع صفاتهما أم بعضهما دون بعض، فان قالوا في جميع صفاتهما، فهذا باطل لانه ليس في العالم شيئان يشتبهان في جميع صفاتهما، وان قالوا في بعض صفاتها قلنا من أين قلتم هذا وما الفرق بينكم من قصد الى الصفات التي

---

(١) نفسه ص ٤٩ والآية من سورة الأعراف الآية رقم ١٩.

(٢) نفسه ص ٤٩.

(٣) انظر كتاب النبذ في أصول الفقه لابن حزم ص ٤٨ وما بعدها تحقيق محمد الكوثري طبع الخانجي بالقاهرة سنة ١٩٤٠ بمعرفة عزت الحسيني والآية من سورة الشورى الآية رقم ٢١.

(٤) سورة الأنعام الآية ٣٨.

(٥) سورة النحل الآية ٨٩.

(٦) سورة النحل الآية ٤٤.

(٧) سورة المائدة الآية ٣.

(٨) البند ص ٤٨ ـ ٤٩. ونشير هنا إلى أن ابن حزم افرد الباب قبل الاخير من كتابه الاحكام في اصول الاحكام لدراسة بطلان التعليل والسببية بما يزيد عن ستين صفحة وقد ذكر اقواله منثورة أثناء الرد على القائلين بالقياس انظر هذا الباب فهو أجود مرجع لهذا البحث من ص ١١١ حتى ص ١١٧ من الجزء الثامن.

قستم عليها فلم يقس عليها وقصد الى الصفات التي لم يقيسوا عليها فقاس هو عليها، ويقال لهم ايضا ما الفرق بينكم وبين من قال بل أفرق بين حكم الشيئين ولابد من افتراقها في بعض صفاتها فمن أين وجب ان يحكم لها بحكم واحد لاتفاقهما في بعض الصفات وان يفرق بين حكميها لافتراقهما في بعض الصفات وهذا لامحيص منه البتة »[١].

فقد صح أن القول بالقياس والتعليل باطل وكذب وقول على الله بغير علم وحرام لا يحل البتة لانه اما قطع على الله تعالى بالظن الكاذب المحرم واما شرع في الدين مالم يأذن به الله تعالى وكلا الأمرين باطل بلا شك والحمد لله رب العالمين[٢].

هذا رأي أبي محمد في العلل وموقفه منها، ومع ذلك نرى ثبوت العلة في الشريعة وضرورة القول بها ليثبت القول بالقياس ولعل أهم شيء نقوله لابن حزم انه نفسه يقول بافادة خبر الاحاد العلم وكفى في ثبوت القياس المبنى على العلة صحة حديث معاذ[٣]. مع ان ما يدل على القياس من الكتاب والسنة واجماع الصحابة مما لا يمكن لابن حزم أو غيره انكاره الا مكابرة. وقد قال ابن عبد البر رحمه الله في جامع بيان العلم وفضله : وأما من نفى التعليل فقد ناهض ما يزيد عن عشرة آلاف نص في الكتاب والسنة فحسبنا الله ونعم الوكيل[٤].

ونقول ايضا لابن حزم ان غلبة الظن هي مدار الحكم في الاحكام العملية كما لا يخفى على من تتبع موارد الشرع وبناء الاحكام عليها في الشرع مقطوع به وان كان بين الفروع ما هو ظني ومعاني العلم والظن في الكتاب والسنّة لاتخف الا على من يريد المخالفة فحسب « رحم الله أبا محمد بن حزم »..

---

(١) هذه الاقتباسات من كتاب النبذ ص ٤٨ وص ٤٩ / مصدر سابق.

(٢) نفسه ص ٤٩.

(٣) حديث معاذ هو حين ارساله الى اليمن واثباته الاجتهاد فيه واقرار الرسول ﷺ له بذلك وقد حاول ابن حزم اسقاط هذا الحديث ص ٦٩٨/الاحكام لابن حزم وص ٧٦٦/ منه وص ٧٧٤/ منه وقد حاول ابن حزم اثبات الرواية بدون : « اجتهد رأيي »

(٤) انظر تعليق ص ٤٩ من كتاب النبذ في أصول الفقه بقلم الشيخ محمد الكوثري.

٤ ـ رفضه للتقليد :

التقليد في رأي ابن حزم لم يحدث الا بعد عهد متأخر « ولم يكن من الصحابة والتابعين احد يقلد الآخر لان الله يقول : ﴿ **واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون** ﴾[١]، وقال تعالى : ﴿ **واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا** ﴾[٢] وقال تعالى مادحا لقوم لهم يقلدون : ﴿ **فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك أولو الألباب** ﴾[٣]، وقد صح اجماع جميع الصحابة رضي الله عنهم أولهم عن آخرهم واجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحد الى قول انسان منهم او ممن قبلهم فيأخذه كله.. ثم ان هؤلاء الأفاضل ـ يقصد الأئمة الأربعة ـ قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم فقد خالفهم من قلدهم... ثم يقول ابن حزم ايضا فما الذي جعل رجلا من هؤلاء او من غيرهم أولى بأن يقلد من امير المؤمنين عمر بن الخطاب أو علي ابن ابي طالب أو ابن عباس.. فلو ساغ التقليد لكان هؤلاء أولى بأن يتبعوا من أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد »[٤].

ويقول : « وانما افترض الله علينا اتباع رسوله ﷺ فمن اتبعه وأقر به مصدقا بقلبه ولسانه فقد وفق وهو مؤمن حقا باستدلال كان أو بغير استدلال اذ لم يكلف الله تعالى قط غير ذلك ولا أمرنا بدعاء الى غير ذلك، فمن روى له حديث لم يصح عن النبي ﷺ وهو لا يدري انه غير صحيح فهو مأجور اجرا واحد لقوله ﷺ « اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله أجر واذا اجتهد فاصاب فله اجران »[٥] أو كما قال ﷺ.

والتقليد عند ابن حزم « انما هو قبول ما قاله قائل دون النبي ﷺ بغير

---

(١) سورة الزمر آية ٥٥.
(٢) سورة البقرة آية ١٧٠.
(٣) سورة الزمر آية ١٨.
(٤) ملخص ابطال القياس لابن حزم ص ٥٢.
(٥) اخرجه ابن ماجه في سننه جـ ٢ ص ٧٧٦، البخاري بشرحه فتح الباري جـ ١٧ ص ٨٣ ـ ٨٤ وصحيح مسلم بشرح النووي جـ ١٢ ص ١٣ ـ ١٤.

برهان : فهذا هو الذي اجمعت الائمة على تسميته تقليدا وقام البرهان على ابطاله »[1]، وقد أطال ابن حـزم في الرد على القائلين بالتقليد في الباب السابع والثلاثين من كتابه الاحكام[2] وذكر ان ابن مسعود خالف عمر بن الخطاب في أزيد من مائة مسألة رغم استدلالهم بان ابن مسعـود كان يقلد عمر بن الخطاب وكذلك اشتهر خلاف الصحابة بعضهم بعضا كخلاف عمر لابي بكر في العطاء، وقسمته الأرض المفتوحة وفي الاستخلاف[3].

٥ ـ سلوكه مسلك الجدل في دراساته وبحوثه :

وهذا واضح في كل مؤلفات ابن حزم فهو يأتي بالمسألة ويناقش أدلتها مالها وماعليها ويسلك في ذلك كل وسيلة ممكنة متبعا الدليل من الكتاب والسنة ثم يبدأ بمناقشة القول الذي يراه ضعيفا وهذه طريقة اتبعها ابن حزم في كل مؤلفاته سواء منها مؤلفاته الفقهية أو مؤلفاته في علم الكلام والجدل والفلسفة وفي كل فن طرقه فهو بحاثة ناقد لا يقبل القول على عواهنه يبحث عن الدليل ما أمكنه ذلك ويسلك الطريقة الاستقرائية في البحث.

وقد رأينا نماذج من رده ورفضه للأصول التي يعتمد عليها علماء الأصول في بحوثهم وكيف يناقشهم ويرد عليهم وسواء كان محقا او مخطئا فانما نريد فقط ان نعرض رأيه ومنهجه فحسب ولا شك ان هذا المنهج في الدراسة من خير المناهج وهو وان كان فيه نوع من الصعوبة وقد لا يستطيعه الا من تمكن في العلم وصار ذا خلفية كبيرة الا أنه منهج حميد يبين للباحثين عوار الاقوال وصحيحها من خلال المناقشة.

وابن حزم وان كان شديد الاسلوب ولا يتورع عن وصف معارضيه بصفات سيئة لانه هو نفسه يعتقد ان المجتهد ان اخطأ فله أجر الا انه مع ذلك قصد ان يبين الحق ما أمكنه ذلك وليس له سوى النية الصالحة الطيبة في بحوثه.

ولكي يقف ابن حزم عند جوهر الإسلام وأصوله كان منهجه في الجدل

---

(١) الاحكام في أصول الاحكام لابن حزم جـ ٦ ص ٧٩٣.
(٢) نفسه جـ ٦ ص ٧٩٤.
(٣) نفسه جـ ٦ ص ٧٩٤.

عنيفا، لكن نزاهته واضحة في عرض آراء مخالفيه عرضا أمينا، وفي نظره للنصوص كان نظر محقق، وفي رغبته للوصول الى الحق ما يدل الباحث في كل سطر من سطور بحوثه.

وهو لا يبالي ان ينتصر بقدر ما يبالي ان يلتمس الصدق، ولا يمنعه ذلك اذا وجد مع المراجعة ان صاحبه على الحق ان يعود اليه ويعترف به وهو يردد دائما قوله : انه لا يدعى العصمة من الخطأ، وهو يصور طريقة الجدل في نصوص نختار منها قوله : « لابد لطالب الحق من ان يسمع حجة كل قائل فاذا ظهر البرهان لزمه الانقياد والرجوع اليه، والبرهان لا يجوز ان يعارضه برهان آخر، فالحق لا يكون شيئين مختلفين، ولا يمكن ذلك أصلا[1]، ويقول : « اذا ورد عليك خطاب بلسان، أو هجمت على كلام في كتاب فاياك أن تقابله مقابلة المغاضبة الباعثة على المغالبة قبل ان تتبين بطلانه ببرهان قاطع أيضا، فلا تقبل عليه اقبال المصدق به المستحسن اياه قبل علمك بصحته ببرهان قاطع، ولكن أقبل عليه اقبال سالم العقل عن النزاع عنه والنزوع اليه، اقبال من يريد حظ نفسه في فهم ما سمع وما رأى[2].

ونرى أن مصادر علم ابن حزم التي كونت له هذا المنهج فوق ما منحه الله جلا وعلا من ذهن ثاقب وعقل مدرك ما يلي :

أ ـ مطالعاته الواسعة العميقة.
ب ـ رحلاته العلمية وما تبعها من تجارب واحداث.
جـ ـ لقاؤه لعشرات العلماء ومحادثاته معهم ومجادلاته ومعاركه العلمية.

ب ـ نماذج من اجتهادات ابن حزم الاقتصادية :

نظريات ابن حزم الاقتصادية لانستطيع مهما كان التزام ابن حزم بظاهر النصوص ان نغفل دور الباعث التاريخي في اتجاهه الى آراء اقتصادية او اجتماعية ذات منحى خاص لما قدمنا من حالة ملوك الطوائف لأنهم كانوا أشبه بأصحاب اقطاعيات عمهم الاثراء الكبير دون مبالاة بأوضاع الرعية، ودون مبالاة

---

(١) نوابغ الفكر الإسلامي ـ أنور الجندي ص ٢٥٢ مصدر سابق.
(٢) نفسه ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ مصدر سابق.

بانواع الظلم التي تحيق بالرعية من كثرة الضرائب والمكوس بل انهم كما صورهم ابن حزم كانوا أشبه بقطاع الطريق يضربون الدراهم ويسبكون الدنانير ثم يشترون بها من الرعية وهم عمار الأرض وفلاحوها يشترون منهم الدقيق والخبز والشعير فما هو الا ان يقع الدرهم في أيدي الرعية حتى يسلبوه منهم بالعنف ظلما وعدوانا بقطيع مضروب على جماعتهم كجزية اليهود والنصارى.

وفي مواجهة هذا الظلم ذهب ابن حزم الى تلك الآراء التي اوجبت التزام المجتمع بتوفير الحاجات الاساسية للفرد والى تحريم ايجار الاراضي بمقابل مالي والى غير ذلك من الآراء الاقتصادية التي تشكل جزءا من الفكر الاقتصادي الإسلامي.

وما نسب إلى ابن حزم انه مفكر الاشتراكية[1] أقوال لاتمت الى الحقيقة بصلة، فابن حزم مفكر إسلامي جاء قبل أن يعرف العالم كله الاشتراكية كمذهب يرتبط فيه الاقتصاد بالأسس الفلسفية للمذهب الاشتراكي، وماجاء من آراء ابن حزم في الفقه الاقتصادي والاجتماعي انما جاء من عرض لآرائه كفقيه مسلم يعتمد على أدلة من مصدري التشريع الكتاب والسنّة، وما انتهى اليه ابن حزم انما هو جزء لا يتجزأ من المذهب الاقتصادي الإسلامي ولا مجال لفرض هذه المصطلحات على ابن حزم او ابن تيمية من بعده او غيرهم من مفكري المسلمين[2].

ولم يكتف ابن حزم ان يدلى بآرائه ونظراته في الاقتصاد الإسلامي بل كان يطالب بالتنفيذ والتطبيق حتى يفيد ويستفيد غيره، ولم يكن تفكيره محصورا في دائرة النصوص أو مقصورا على استخلاص دلالاتها دون نظر الى الحياة الانسانية التي جاءت هذه النصوص لتنظيمها فانه من البادي لكل ناظر في كلامه انه كان ينظر الى البيئة المحيطة به وما تعج به من فقر وبؤس فتثيره انغماس الناس الاغنياء في الترف والنعيم وعدم اكتراثهم بما حولهم من شقاء وبؤس وشظف فاتجه الى اصلاح هذه الاحوال.

ومن أجل هذه النظرات ذهب المستشرق الفرنسي ماكسيم رودينسون

(١) ابراهيم اللبان في بحثه حق الفقراء في أموال الأغنياء من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٣٨٣ ص ٢٨٠ (المؤتمر الأول).

(٢) ابن حزم الاندلسي د. عبد الحليم عويس ص ٢٩٢.

وغيره، بأن ابن حزم من كتاب الاشتراكية للاسباب الآتية :

أ ـ وقف بجانب الطبقات الفقيرة.

ب ـ طالب بفرض ضريبة على الأغنياء لصالح الفقراء.

جـ ـ طالب بتدخل الدولة للعمل على تحسين حالة الفقراء لغرض تحسين أحوالهم.

وننتقل الى ذكر نماذج من فقه ابن حزم في الاقتصاد والمال تاركين ذكر نموذج ثالث نظرا لاطالتنا في بحث النموذج الثاني لاهميته في رأينا.

النموذج الأول : نظرية التكافل الاجتماعي.

النموذج الثاني : اجارة الأرض للزراعة.

النموذج الأول ـ نظرية التكافل الاجتماعي

لابن حزم ـ رحمه الله ـ نص مشهور يتداوله الفقهاء المعاصرون على أساس أنه قاعدة تشريعية رائدة سبق بها الإسلام النزاعات التي تدعو الى العدل الاجتماعي أو العدالة الاجتماعية وكذلك سبق بها الحركات التي انتهت الى اقرار حقوق الانسان الاجتماعية والاقتصادية وهذه العبارة هي « وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك ان لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكفيهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة »[1].

أ ـ أدلة ابن حـــزم :

برهان ذلك قوله تعالى : ﴿ **وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل** ﴾[2] الآية، وقوله عليه السلام : « المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يسلمه »[3] ويفسر ابن حزم ذلك بقوله : « ومن تركه يجوع ويعرى وهو قادر

(١) المحلى جـ ٦ ص ٢٢٤، وانظر ايضا معجم فقه ابن حزم ص ٤٥٦.

(٢) سورة الاسراء آية ٢٦.

(٣) حديث اخرجه البخاري، انظر عمدة القارئ للعيني ٢٨٨/١٢.

على اطعامه وكسوته فقد أسلمه »[1].

ب ـ تكملة لهذه النظرية :

يقول ابن حزم : « ولا يحل لمسلم اضطر ان يأكل ميتة أو لحم خنزير وهو يجد طعاما فيه فضل عن صاحبه المسلم او الذي بجواره لان فرضا على صاحب الطعام اطعام الجائع فاذا كان ذلك كذلك فليس بمضطر الى الميتة ولا الى لحم الخنزير وله ان يقاتل عن ذلك فان قتل فعلى قاتله القود[2] ـ بفتح الواو ـ وان قتل المانع فالى لعنة الله لانه منع حقا وهو طائفة باغية »[3].

جـ ـ استنتـــاج :

نأخذ من هذين النصين تأكيدا لجانبين أساسيين :

أحدهما : جانب التكافل الاجتماعي وهو بين الافراد والافراد.
ثانيهما : جانب الضمان الاجتماعي وهذه مسئولية الدولة نحو الأفراد.

فالجانب الأول : قد اعتبر ابن حزم مسألة الجوار وبذل الماعون وحق الضيافة من مكملات نظريته اذ اعطاهما اهتماما بارزا انطلاقا من علاقة الجوار، واستنادا الى قوله تعالى : ﴿ **فويل للمصلين، الذين هم عن صلاتهم ساهون، الذي هم يراؤون ويمنعون الماعون** ﴾[4] فالماعون عند ابن حزم غير مضمون حالة التلف اذا لم يتعد المستجير لأن الأصل في ذلك حرية الجوار ووجوب بذله حالة الحاجة اليه[5].

وفي الجانب الثاني : يعتبر ابن حزم ان على الدولة تأمين المستوى المعيشي الكريم الذي يعتبر الحد الأدنى لكل انسان وقد حدده الامام ابن حزم بثلاث درجات :

---

(١) المحلى جـ ٦ ص ٢٢٧.
(٢) القود يعني القصاص.
(٣) المحلى جـ ٦ ص ٢٠٣ وما بعدها.
(٤) سورة الماعون الآية ٤ ـ ٧، وانظر فقه الزكاة د. يوسف القرضاوي صفحة ٩٧٨/٢.
(٥) المحلى جـ ١٠ ص ١٦٣ مصدر سابق.

١ ـ الغذاء ـ ٢ ـ اللبـاس ـ ٣ ـ المسكن القوي.

وهذا الرأي يعطي الدولة فرصة لتسديد التزاماتها في حدود قدرتها الاقتصادية وتستطيع من خلال هذا التدرج ان تفرض الى جانب الزكاة ضريبة دخل تكفي لسد احتياجات الطبقات الفقيرة، وبناء المشاريع والمؤسسات ذات الطابع التعاوني التي تفرضها ضرورة كل عصر لاسيما والدولة مسئولة حيال مواطنيها.

وقد دافع ابن حزم عن مبدأ « ان في المال حقا سوى الزكاة » بما لم ينقل عن فقيه غيره فكان هذا المبدأ من خير ما طبقه ابن حزم في بحوثه في الفقه الاقتصادي[١].

واذا كان ابن حزم يرى حق الفقير في مال الأغنياء وانه بهذه الأهمية وهذا ما سمى بالتكافل الاجتماعي فانه مع ذلك لا يقول بتحديد شيء معين بل ان الحاجة تقدر بقدرها في أي عصر من العصور الإسلامية[٢] ونعتقد ان آراء ابن حزم في هذه المسألة تعتبر امتدادا لاراء ابي ذر رضي الله عنه والتي اشرنا اليها في السابق[٣] الا أن ابن حزم انتقل بها من العموميات لدى ابي ذر الى تحديد المسئولية على الفرد وعلى الدولة ثم تحديد الحاجة حسب الظروف في كل عصر بالاضافة الى أنه درسها دراسة علمية بعرض النصوص الشرعية والاستنتاجات المبنية على تلك النصوص فلأبي ذر فضل الاشارة ولابن حزم فضل الجهد في التعميق والمطالبة بالتطبيق[٤].

النموذج الثاني ـ منع اجارة الأرض :

يقول ابن حزم « ولا تجوز اجارة الأراضي أصلا لا للحرث فيها، ولا للغرس فيها، ولا للبناء فيها، ولا لشيء من الأشياء أصلا، لا لمدة قصيرة، ولا طويلة، ولا

---

(١) نفسه ٦/٥٤، وانظر د. يوسف القرضاوي. فقه الزكاة ٢/٩٨٣.
(٢) انظر د. رفعت العوضي : نظرية التوزيع ص ٣٨٣.
(٣) انظر ص م الرسالة.
(٤) انظر كتاب الضمان الاجتماعي د. محمد شوقي الفنجري ص ٣٣ وكتابه أيضا الإسلام والمشكلة الاقتصادية ص ٧٧

بغير مدة مسماة، لا بدنانير ودراهم، ولا بشيء أصلا، فمتى وقع فسخ أبدا[1] »
ومن هنا يقول : « ولا يجوز في الأرض الا المزارعة بجزء مسمى مما يخرج منها، او المغارسة كذلك فقط، فان كان فيها بناء قل او كثر جاز استئجار ذلك البناء وتكون الأرض تبعا لذلك البناء غير داخلة في الاجارة اصلا »[2].

هذا مبدأ انفرد به ابن حزم اذ يقرر بقلمه ذلك فيقول : « اتفق أبو حنيفة ومالك والشافعي وأبو يوسف ومحمود وزفر وأبو سليمان على جواز كراء الأرض » وابن حزم اذ ينفي اجارة الأرض فقد نفى اخذ شيء منها الا اذا كان لها انتاج تنتجه وزرع تخرجه فاذا لم تخرج شيئا لا يأخذ المالك شيئا.. لانه فرض بحصر الانتفاع وطريقه في أمرين لا ثالث لهما ـ اما ان يزرعها بنفسه وله غنمها وعليه غرمها، واما أن يزرعها غيره على شطر منها فان انتجت كثيرا فلهما، وان انتجت قليلا فحظهما، وان لم تنتج شيئا فالغرم عليهما معا هذا بتعطيل ارضه وذاك بضياع جهده وكده تلك اذن قسمة عادلة »[3].

ويبسط ابن حزم نظريته هذه في عدد من مسائل الفقه ويؤكدها بكل طرق الاستدلال العلمي، وهو يستمد نظريته هذه من فهمه الظاهري لنصوص السنة الشريفة ويعتبر بحثه رحمه الله في هذه المسألة اوسع بحث في كتابه المحلى[4].

أدلـة ابن حـــزم :

لن نتعرض لادلته كلها فهي كثيرة نذكر منها :

١ ـ أحاديث جابر (رضي الله عنه) التي أوردها بعدة طرق في كتابه نكتفي بذكر واحد منها : « من كانت له فضل أرض فليزرعها أو ليمنحها اخاه فان أبى فليمسك أرضه »[5]

(١) المحلى جـ ٨ ص ١٩٠ مصدر سابق.
(٢) المحلى مسألة ١٢٩٧ جـ ٨ ص ١٩٠.
(٣) المحلى جـ ٨ ص ٢١٨.
(٤) المحلى جـ ٨ ص ٢١٩ وما بعدها.
(٥) حديث أخرجه بن ماجه جـ ٢ ص ٨٢٠.

وفي رواية فلا يكرها[1].

٢ ـ وحديث مسلم عنه أيضا : نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض »[2].

٣ ـ عن رافع بن خديج في احدى روايات الحديث الثماني عند مسلم قال : وجاء رافع بن خديج من عند رسول الله ﷺ فقال نهانا رسول الله ﷺ عن امر كان يرفق بنا وطاعة الله وطاعة رسوله أرفق بنا، نهانا أن يزرع احدنا الا أرضا يملك رقبتها أو نيحة يمنحه رجل »[3].

٤ ـ من سيرة الرسول عليه السلام وتاريخه أن رسول الله ﷺ أعطى خيبر يهودها على أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها وانه اعطاهم نخيلها وارضها على أن يعملوها من أموالهم وللرسول نصف ثمرها »[4].

هذه بعض الادلة التي أوردها ابن حزم للاستدلال بها على القول بعدم جواز اجارة الأرض أصلا.

وللحقيقة نقول ان ابن حزم لا يعمم الحكم كما ذهب الى ذلك من سبقه كطاوس والحسن البصري بل يرى جواز كراء الأرض ببعض ما يخرج منها لانه ورد في قصة خيبر كما بينا في أدلته وهو حديث صحيح وهذا الاستثناء عند أبي محمد خاص وناسخ للنهي المتقدم عن اعطاء الأرض ببعض ما يخرج منها « لأن النهي عن ذلك قد صح ولولا صحته لما قطعنا بالنسخ لكن ثبت أنه آخر عمله عليه السلام فصح انه نسخ متيقن لا شك فيه وبقى النهي عن الاجارة جملة بحسبه اذ لم يأت شيء بنسخه ولا يخصصه البتة »[5].

أدلـة الجمهـور :

نختصر أدلة الجمهور بقولنا انهم استدلوا بما رووا عن رافع بن خديج رضي الله عنه من جواز كراء الأرض بالذهب والفضة وأن النبي ﷺ لم ينه عنه يقول

---

(١) يكرها : يعني يؤجرها.

(٢) أخرجه مسلم. انظر شرحه للنووي باب كراء الأرض جـ ٥ ص ١٩ ـ ٢٠.

(٣) صحيح مسلم جـ ٥ ص ٢٣.

(٤) المحلى ٥٧/٩، ص ٧٦/٥٣. مصدر سابق.

(٥) المحلى جـ ٩ ص ٥٨. مصدر سابق.

صاحب المغنى « وقد أطلق ابن المنذر اجماع الصحابة على جواز كراء الأرض بالذهب والفضة » ثم قال « واجمع عوام اهل العلم على أن اكراء الأرض وقتا معلوما جائز بالذهب والفضة.... قالوا فجواز كرائها بالذهب والفضة يجوز كراءها بغيره... وقاسوا اجارة الأرض على اجارة الدور بجامع ان كلا منهما عيني يمكن استيفاء المنفعة منها مع بقاء عينها لذلك يجوز اجارة الأرض بالاثمان كما جازت اجارة الدور بها »[1].

وقد أجاب الجمهور عن الاحاديث الدالة على النهي عن الكراء والاجارة بانها مؤولة ومحمولة على أحد أمرين :

أحدهما : محلها اذا اجرت بما يؤدي الى الجهالة والغرر كأن تؤجر بما على السواقي والانهر أو بزرع قطعة معينة وهذا يؤيده حديث رافع بن خديج الذي أورده البخاري قال « كنا اكثر أهل المدينة حقلا وكان احدنا يكري أرضه فيقول هذه القطعة لي وهذه لك فربما اخرجت هذه ولم تخرج هذه فنهاهم النبي ﷺ »[2] وزاد مسلم : أما الورق فلم ينهنا »[3].

ثانيهما : حمل النهي على التنزيه والارشاد الى العناية باعارتها توسيعا للناس واحياء للارض وعدم تركها مستدلين بحديث روى في الصحيحين عن عمرو بن دينار قال قلت لطاووس : لو تركت المخابرة[4] فانهم يزعمون ان النبي ﷺ نهى عنها قال ـ أي عمرو ـ اني اعطيهم واعنيهم وان أعلمهم أخبرني ابن عباس ان النبي ﷺ لم ينه عنه ولكن قال ان يمنح احدكم أخاه خير له من أن يأخذ خرجا معلوما »[5].

وعزروا وجهتهم ايضا وتأويلهم لهذه الاحاديث بما روى ابن عباس أن النبي

---

(١) من المغنى يتصرف كثير في ص ٣١٨/٣١٩.

(٢) فتح الباري جـ ٥ ص ١٢ (صحيح البخاري).

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي جـ ١٠ ص ٢٠٦.

(٤) المخابرة : ورد في حديث اخرجه ابو داود : قال : نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة، قلت وما المخابرة قال : ان يأخذ الأرض بنصف او ثلث او ربع انظر نيل صحيح البخاري بشرح النووي جـ ١٠

(٥) صحيح البخاري بشرح النووي جـ ١٠ ص ١١.

ﷺ قال : « من كانت له ارض فانه يمنحها اخاه خير له »[1].. قال الامام النووي ـ رحمه الله ـ بعد عرض رأي الجمهور « فهذان التأويلان لابد منهما او من احدهما للجمع بين الاحاديث وذلك لنقل الاحاديث عن النبي ﷺ على جواز الاجارة والنهي عن الاجارة فتكون الاحاديث الامر فيها للندب والنهي فيها للتنزيه ولا يكون في ذلك وجوب ولا تحريم »[2].

هذه وجهة نظر الجمهور كما نقلناها من المغنى وايدناها برأي الامام النووي ووجهة نظره وهو مخرج جيد ونظرة جديرة بالوقوف عندها.

آراء معاصرة تؤيد وجهة نظر ابن حزم :

أ ـ رأي الدكتور محمود أبو السعود :

يتجه الدكتور محمود ابو السعود الى تأييد وجهة نظر ابن حزم في اجارة الأرض ويضيف لذلك أدلة جديدة ندرسها باختصار خلال هذه السطور :

١ ـ اجارة الأرض نظير اجر ثابت يتقاضاه صاحب رأس المال وهذا مخالف للإسلام في أحكامه الخاصة والعامة اذ لا يعدو ان يكون شكلا من أشكال الاقراض بالفائدة[3].

٢ ـ شكك أبو السعود في الاحاديث التي روت جواز اجارة الارض بالذهب والفضة والتي استدل بها الجمهور كما سبق وذلك حيث يقول « ولعمري ان اشتراط كراء الأرض نظير مبلغ معين من ذهب أو فضة لهو أمعن في الخطأ، وأضمن بالحكم بالتحريم لا بالتحليل وابعد ما يكون عن منطق الإسلام وجدير ألّا يكون صادرا عن الرسول ﷺ اذ كيف يأبى أن تؤجر الأرض بجزء مما يخرج منها ثم يرى أن يدفع المستأجر لصاحبها حصة معينة من ذهب أو فضة »[4].

٣ ـ يقول أبو السعود : ان هنالك كليات ثلاث : **الأولى** ـ نصيب المرء قدر

---

(١) نفسه جـ ١٠ ص ١٠٧.
(٢) نفسه جـ ١٠ ص ٢٠٨.
(٣) محمود ابو السعود ص ٩٣ في كتابه خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي. مصدر سابق.
(٤) نفسه ص ٩٣.

عمله لا على ملكيته، **الثانية** ـ ضرورة بذل الجهود الفردية، **الثالثة** ـ عدم وجود الطبقات الاجتماعية ».

هذه حكمة التشريع في النهي عن اجارة الأرض في نظر أبي السعود « مستدلا بالقاعدة الإسلامية العامة في مثل هذه المعاملات المساواة بين أفراد المجتمع الذي وصفه الرسول ﷺ بأنه كالجسد الواحد.... والواجب أن يطبق من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها... وقوله : « وأولئك لهم نصيب مما كسبوا » هذه القاعدة أقرب ما تكون الى البديهة اضافة الى حرص الإسلام ان يكون افراده كلهم عاملين منتجين اذ ذاك دليل الحيوية »[1]... « وحكمة ثالثة تعيننا على فهم روح التشريع الإسلامي وحكمته ازاء استغلال الأرض خاصة ورؤوس الاموال عموما وهي النهي الصريح القاطع عن وجود طبقات متمايزة متنابذة متحاسدة متنافرة في المجتمع الإسلامي الصحيح.. فالإسلام بهذا المبدأ لا يقبل ان يكون تفاوت الرزق سببا لاستعلاء طائفة على اخرى اذ القياس المادي يجب ألّا يكون بحال من الاحوال معيارا توزن به أقدار الناس ومكانتهم »[2].

مناقشة أبي السعود لرأي الجمهور :

وكما قلنا ان ابا السعود شكك في أحاديث جواز كراء الأرض بالنقدين واستبعدها ـ رغم ثبوتها ـ يقول أبو السعود « ان قياس الجمهور اجارة الأرض على اجارة الدور مختلف وقياس مع الفارق لان الدار والآلة كلتيهما سلعة استهلاكية وان كان استهلاكهما طويل المدى، واستغلالهما بدون شك استغلال لمنفعتهما يستلزم بحكم الضرورة استهلاكا للعين ذاتها... فهذه السلع انشئت أصلا لاستفادة منشئها واستثماره لها منه أو من غيره، أما وضع الأرض فهو مخالف تماما لمثل هذه السلع من حيث ـ أنها ليست استهلاكية وليست من انشاء الناس لكنها من وضع الخالق جل وعلا فافترقا فلا قياس والحالة هذه »[3].

---

(١) نفسه ص ٩٣.

(٢) محمود ابو السعود ص ٩٤.

(٣) نفسه ص ٩٥ بتصرف في العبارات.

والذي نراه حول ما أثاره الدكتور أبو السعود :

١ ـ تشكيكه في الاحاديث لامحل له ذلك لان الاحاديث واردة في الصحيحين فلا داعي لهذه الوسوسة التي أثارها.

٢ ـ نقلنا ما قاله ابن المنذر من ان الصحابة واجماع العلماء على ذلك ونحن لا نسلم له ولا لابن حزم هذا القول لان الاجماع سبقهما.

٣ ـ خير تخريج للاحاديث ما كتبه الامام النووي ونقلناه قبل قليل وهو ان ذلك النهي للتنزيه وأن الامر للندب أو أن النهي خاص بالمزارعة المجهولة.

ب ـ رأي الدكتور / يوسف القرضاوي :

يتجه الدكتور يوسف القرضاوي الى رأي ابن حزم ويستبعد ايضا اجارة الارض بالنقد ويستدل بما يلي :

١ ـ نهى النبي ﷺ عن كراء الأرض بجزء معين مما يخرج منها كاردب او اردبين او قنطار او قنطارين تعين لصاحب الأرض. ولم يجز المزارعة عليها الا بجزء نسبي كالربع والثلث والنصف وذلك ليشتركا في الغرم ان أثمرت الأرض ولم يصبها شيء ويشتركا في الغرم ان اصابتها الافات اما تعيين نصيب احد المتعاقدين ليكون له الغرم قطعا واحتمال الا يصيب الآخر الا العرق والتعب والحسرة فما أشبه هذا بالمراباة والقمار، فاذا تأملنا في اجارة الأرض بالنقد على ضوء هذا فاي فرق نجده بينها وبين نوع المزارعة المنهى عنه ؟ ان مالك الأرض ضامن نصيبه النقدي باجارة الارض لا محالة اما المستأجر فهو يقامر بعمله وتعبه لا يدري أيكسب أم يخسر ؟ أتنتج الأرض أم لا تنتج ؟.

٢ ـ ان من يؤجر شيئا يملكه الى آخر، فانما يستحق اجره جزاء على تهيئة هذا الشيء للمستأجر واعداده لينتفع به، وعوضا عما يصيب هذا الشيء من الهلاك شيئا فشيئا فأي تهيئة قام بها المالك لاعداد الأرض للمستأجر ؟ ان الله هو الذي هيأ الأرض للانبات لا المالك، ثم اي استهلاك يصيب الأرض بالزراعة، والأرض لا تتأكل ولا تتخلخل بالزراعة كالمباني والآلات ونحوها ؟.

٣ ـ ثم ان الانسان يستأجر الدار فينتفع بسكناها انتفاعا مباشرا لا يحول دونه

شيء، ويستأجر الآلة فينتفع كذلك أما الأرض فان الانتفاع بها غير مباشر، وغير مضمون فهو حين يستأجرها لا ينتفع بها كالدار بل يسعى ويكدح فيها على أمل الانتفاع بها الذي قد يكون وقد لا يكون فاي قياس لاجارة الأرض على اجارة الدار ونحوها قياس غير صحيح.

٤ ـ وقد ورد في الصحيح ان النبي ﷺ نهى عن بيع الثمار في الحقول او الحدائق قبل بدء صلاحها قائلا في تعليل ذلك: « أرأيتم اذا منع الله الثمرة من يستحل احدكم مال أخيه؟ » فاذا كان هذا فيمن باع ثمرة قد بدت ولكن لم تتأكد سلامتها فكيف بمن أعطى أرضا بيضاء لم يضرب فيها فأس ولم يلق فيها بذر، أليس هذا أولى أن يقال أرأيت اذا منع الله الثمرة فبماذا تستحل مال أخيك؟ »[1].

والذي نراه أن الدكتور القرضاوي ركز على موضوع منع اجارة الأرض بالنقدين وهي واردة في الحديث ولم يناقش هذه الاحاديث لا نفيا ولا اثباتا ومهما يكن فالتجارة والزراعة كلها على المخاطرة والمغنم والمغرم.

والواقع ان الأرض تمثل في الفكر الإسلامي موقفا معينا من حيث نوع الملكية فيها، وكذا من حيث استغلالها لصالح المجتمع، فالأرض بصفة ظاهرة ومباشرة في ملكيتها لصالح الجماعة، وأسلوب استغلال الأرض هو احد الموضوعات الاقتصادية التي اتسع فيها الخلاف الفقهي، فبينما نرى البعض يرى أن المزارعة هي الأسلوب الشرعي للاستغلال للارض يرى البعض الآخر العكس وهذا ما عرضناه، على أن هناك أقوالا اخرى فصلت لم نوردها[2] الا أنه مما يكاد يتفق عليه الفقهاء هو ان الأرض تجوز فيها الزراعة فقط وهي أولى وأفضل من الاجارة، يقول الاستاذ محمد الغزالي: ان رسول الله ﷺ كان يجهد فكره ان يخضع كبار الملاك لنزعات الاثرة دون ان يميلوا الى مضاعفة جهودهم واباحهم على حساب استغلال المحتاجين، ولو كان هذا الاستغلال عن طريق لا شيء فيه

(١) انظر صحيح البخاري جـ ١٢ ص ٢ من فتح البارى.

(٢) لمعرفة هذه الآراء راجع كتاب الحلال والحرام للدكتور يوسف القرضاوي ص ٢١٣،
وكتاب: ملكية الأرض في الإسلام للدكتور محمد عبد الجواد.
وكتاب: ملكية الأرض في الإسلام لابيّ الاعلى المودودي.

ظاهرا ومن ثم حرّم المزارعة والمؤاجرة فلما زال ما بالناس من جهد، وتكاثرت على المسلمين موارد الفيء وتدفقت اسباب الغنى لم يعد للتحريم موضع فنسخ وابيح للناس هذا النوع من المعاملة وكلا الحكمين مرهون بملابساته »[1].

ج ـ **ويرى الاستاذ الدكتور الفنجري** : أن حديث « من كان له أرض فيزرعها أو ليمنحها أخاه ولا يكرها » هو حديث صحيح يلتزم به وانما خطأ ابن حزم رحمه الله انه اعتبر هذا **الحديث تشريعا عاما** يلتزم بحكمه المسلمون في كل زمان ومكان، ومن ثم فهو يمنع بصفة مطلقة كراء الأرض اي تأجيرها مقررا في عبارات صارمة بكتاب المحلى : ان الأرض لمن يزرعها، بينما الحقيقة وواقع الأمر ان هذا الحديث هو من **قبل التشريع الخاص** موقوت بوقته وظروفه وبشروط معينة، وبيان ذلك ان الرسول حين هاجر الى المدينة **وكانت تتمثل الثروة العامة في الأرض وكانت يومئذ في يد الانصار** وحدهم ولما كان المهاجرون ايضا ممن تركوا أموالهم وأولادهم كله من أجل اعلاء كلمة الله ونصرة رسوله ﷺ وحين جاءوا للمدينة لم يكن من المتصور ان يعيش اهل مكة « المهاجرون » فيعملوا أجراء لدى الانصار ففيه غض بشأنهم اذ كيف يتصور ان ينزلوا عن تجاربهم ويضحون بكل غال ونفيس ثم يأتون للمدينة ليصبحوا فقراء لا همّ لهم الا كسب عيشهم كاجراء تحت تجار الانصار من اجل هذا قال الرسول ﷺ هذا الحديث فامرهم بعدم اجارة الأرض لمقام المهاجرين فعلى الانصار منحها لهم دون ان يحتاجوا ان يصبحوا أجراء وفيه غاية الاكرام لهؤلاء الوافدين »[2].

هذا ما انتهى اليه الدكتور الفنجري من ان ابن حزم اعتبر تحريم اجارة الأرض لنص الحديث حكما مستمرا دون مراعاة الظروف التي قيل فيها هذا الحديث اما في الاحوال العادية فيرجع الى الأصل وهو جواز اجارة الأرض.

ونحن نرى أن ما ذهب اليه الدكتور الفنجري هو الرأي الذي يوفق بين الآراء في اجارة الأرض او عدم اجارتها حتى يتحقق بذلك التوازن الاقتصادي في كل زمن[3].

---

(١) انظر كتابه الإسلام المفترى عليه الطبعة الخامسة مكتبة وهبه ص ٢١٠ سنة ١٩٦٠.

(٢) ، (٣) انظر في تفصيل رأي الدكتور الفنجري كتابه : نحو اقتصاد اسلامي، ص ٢٠ وما بعدها، كتابه الإسلام والمشكلة الاقتصادية ص ٨٥ وما بعدها.

الفــــرع الثــاني

الامــام جعفــر الصــادق

حياته ـ منهجه ـ صور من اجتهاده

أ ـ حياته ومنهجه : (ولد سنة ٨٠ هـ وتوفي سنة   )

ولد الامام جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين سنة ٨٠ للهجرة على الأرجح في المدينة المنورة ونشأ في ظل اسرة كانت محط نظر العلماء، وتلقى العلم عن كبار العلماء، واستمع الى ارائهم في التفسير والحديث والفقه، فأصبح جعفر عالم الأمة ومرجعها لأنه استطاع ان يجمع آراء معاصريه من العلماء والفقهاء.

وقد اختلف اليه في مجلسه عدد من كبار علماء عصره منهم أبو حنيفة ومالك وسفيان الثوري، وروى عنه أبو حنيفة[1] وغيره من كبار العلماء.

وقد اشتهر الامام جعفر بالاخلاص والتقى والورع والسخاء وغيرها من الصفات التي كانت كفيلة بان ترفع من مكانته، وأن تجعله اماما له كامل الاحترام ويكون قدوة في السلوك لغيره من قصّاده، ولهذا اجمع المسلمون على حبه واحترامه ولو اختلفوا معه في الرأي.

وطلب جعفر الصادق العلم حتى أخذ جزءا كبيرا منه في حياة والده الذي ودّع الحياة وعمر ابنه خمس وثلاثون عاما.

قال الشهرستاني : « وهو ذو علم غزير ورواية كثيرة وأدب كامل في الحكمة، وزهد بالغ في الدنيا، وورع تام عن الشهوات، وقد أقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين اليه، ويفيض على الموالين له اسرار العلوم، ثم دخل العراق، وأقام بها مدة وما تعرض للامامة قط، ولا نازع أحدا في الخلافة قط، ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط »[2].

---

(١) المدخل للتشريع الإسلامي د. فاروق البنهان ص ٢٩٥. مصدر سابق.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١٦٦/١ مصدر سابق.

قال سفيان الثوري : سمعت جعفرا يقول : « الوقوف عند كل شبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وترك حديث لم تروه أفضل من روايتك حديثا لم تحصه، ان على كل حق حقيقية، وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالفه فدعوه[1].

والى الامام جعفر ينسب المذهب الجعفري الشيعي، وكان رضي الله عنه يلتزم بأحكام الشريعة فكرا وسلوكا، ويكره كل من يسبغ عليه ما يتنافى مع طبيعته البشرية، وكثيرا ما كان ينبه الى بعض المنحرفين من محبيه الذين كانوا يريدون وصفه عن جهل بصفات تتنافى مع العقيدة الإسلامية، ومن الطبيعي ان شخصيته شخصية جعفر يتوفر لها العلم والخلق والمكانة الاجتماعية تكون مجالا بنسبة الاحاديث اليها ونسبة الخوارق من العادات واعطائها الصفة القدسية التي تتنافى مع الطبيعة البشرية للانسان. فكان الامام جعفر يكره هذه ويحذر الناس من أخطار من ينسب اليه علم الغيب أو من يصفه كصفات تتنافى مع عقيدة الإسلام، وهذه الطبيعة الاخلاقية في شخصية الامام تؤكد لنا سمو مكانته وعظمة شخصيته والتزامه الكامل بالمنهج الإسلامي في تفكيره مما جعله اماما في الدين »[2].

منهجـــه :

لا نستطيع ان نقول ان الامام الصادق له فقه مستقل عن فقه الأئمة، فقد جاء في كتاب المظفري عن حياة الصادق مايلي : « كان الشيعة يأخذون عنه الحديث كمن يتلقاه عن سيد الرسل ﷺ لانهم يعتقدون أن ما عنده هو عن الرسول ﷺ من دون تصرف واجتهاد، ولذا كانوا يأخذون عنه مسلمين من دون شك او اعتراض، ويسألونه عن كل شيء يحتاجون اليه فكان حديثه المروي يجمع كل شيء »[3].

وفقه الصادق عند علماء السنة لا يعتبر حجة في ذاته ولا يطعن ذلك في

---

(١) تاريخ اليعقوبي ٣٨١/٢. مصدر سابق.

(٢) ابو زهرة في كتابه : جعفر الصادق ص ٢٦٠.

(٣) نفسه ص ٢٦٠ مصدر سابق.

امامته وقدره بل هو في هذا بلغ أقصى درجات العلم في الفقه، واختلف بهذا مشربهم عن مشرب الشيعة الذين اعتمدوا على فقهه وفقه غيره من الأئمة واعتبروه الهاما جاء اليهم بالوصاية النبوية واذن فلا اجتهاد ولا منهاج للاجتهاد بل هو علم من لدن الله بينما اعتبره اهل السنة اماما مجتهدا يخطئ ويصيب شأنه شأن غيره من البشر وهو مثاب في كلتا الحالتين لاجتهاده[١].

واذا كان الصادق مجتهدا في نظرنا فلابد أن يكون له منهاج وان لم يدون ولم يكن في عصره عصر تدوين للمناهج بل كان عصره عصر افتاء في المسائل الواقعة وزاد العراقيون ـ أصحاب مدرسة الرأي ـ الفتوى في المسائل المتوقعة والذي يسمى ـ الفقه التقديري ـ او الفقه الافتراضي.. والذي استبحر فيه ابو حنيفة من غير ان يخرج عن حد المعقول[٢].

ومع القول بان الامام الصادق لم يدون منهاجا للاستنباط فانه يقرّر انه أثر عنه كلام في الاستنباط كما اثر عن الامام ابي حنيفة كلام اجمالي في طريقة الاستنباط[٣]. اذ قال ابو حنيفة : آخذ بكتاب الله فان لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ... الخ. وبعد ما أثر عن الصادق نحو ما أثر عن أبي حنيفة وهما في عصر واحد فهو منهج اجمالي.

فهو يأخذ بالاصول الشرعية المقررة :

أولها ـ الكتاب : فقد قال : الكتاب أصل الدين وأنه مقدم على السنة، وأن السنة لا يؤخذ بها اذا خالفته يقول : « ان الله تعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حق، والله ما ترك شيئا يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد ان يقول : لو كان هذا أنزله في القرآن الا وقد أنزله[٤]، والصادق يرى أن في القرآن ناسخا ومنسوخا، ومحكما ومتشابها وأن البحث في المتشابه هو الذي ضلّت فيه أفهام وتاهت فيه عقول، ويتسع المجتهد في الدين من أن لا يجتهد فيه الا اذا كان على علم بالناسخ والمنسوخ من القرآن حتى لا يعمل بمنسوخ ويترك الناسخ.

---

(١) أبو زهرة : جعفر الصادق ص ٢٧٠ مصدر سابق.

(٢) نفسه ص ٢٧٠.

(٣) انظر ص ٩١ من البحث في دراستنا عن أبي حنيفة .

(٤) أبو زهرة : جعفر الصادق. ص ٢٧٤ نقلا عن المسند المنسوب لجعفر الصادق.

وفي نص اخر عن الصادق : ان الله تعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء، حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد. وهذا الكلام يدل على أن القرآن شامل لكل الأحكام الكلية وان السنّة لا تأتي بجديد وانها لا تقبل الا بعد ان تعرض على الكتاب فما وجد له أصل في كتاب الله قبل، وما لم يوجد له أصل في كتاب الله لا يقبل[1].

ويختلف موقف الشيعة عن أهل السنة فيما يتعلق بتفسير النص القرآني من حيث قوة النص المفسر ويخضع النص التفسيري لمعايير خاصة فالبيان الذي يصدر عن الأئمة يعتبر في منزلة البيان الصادر عن الرسول ﷺ واذا جاز تأخير هذا البيان المجمل من الخطاب لوقت الحاجة فان أقوال الائمة في عصورهم تكون مبينة لمجمل الكتاب لان النبي ﷺ لم يبين الا ما دعت الحاجة اليه وأودع عند الاوصياء بيان ماعداه.

ورفض الشيعة في موطن البحث عن تفسير النص القرآني أي رواية لم ترد عن رواة موثوق بهم من وجهة نظرهم ولو كان الراوي من الصحابة وبهذا المنهج يرفضون كثيرا من الروايات التي تعتبر صحيحة في نظر علماء السنة.

الاصل الثاني ـ السنّـــة : اقتصر منهج الامامية في تعريف الاحكام على منهجين :

أحدهما : الاقتصار على الاخبار الواردة فلا يتجاوزون ماجاء في السنة ومنها أقوال الأئمة ولا يجتهدون فيما وراءها، وحجتهم ان الأئمة أتوا بكل ما يحتاج الناس وان الله ما ختم بالأئمة الاثني عشر الا لانه يعلم ان الشريعة قد تم بيانها ولم يكن ثمة حاجة بعدهم الى بيان.

ثانيهما : القول بأنه لابد من الاجتهاد والبناء على ما أثر عن الأئمة وسموا هؤلاء بالاصوليين لانهم بنوا اجتهادهم على أصول مقررة ثابتة وحجتهم ان الامام الصادق قد دعا الى الاجتهاد ولا يمكن ان يكون في حضرته أو حضرة الأئمة بعده ولكنه يكون بعدهم ولهذا اعتبروا الاصول الأربعة : الكتاب، السنّة، الاجماع، والعقل.

---

(١) أبو زهرة ـ جعفر الصادق ص ٣٠٢ مصدر سابق.

ومن أهم ما يأخذون به في السنّة الآتي :

١ ـ الأخذ بأقوال الأئمة المعصومين أو عن طريق متواتر.

٢ ـ جواز رواية الحديث بالمعنى.

٣ ـ الاخذ بخبر الاحاد اذا كان عن طريق معصوم لان قوله حجة في ذاته فكذلك ما يرويه وهو حجة قطعية لانه القائم على حفظ الشريعة في نظرهم فبيانه كبيان النبي ﷺ[١].

الاصل الثالث ـ الاجماع : يقر الفقه الشيعي الامامي بوجود الاجماع، ويرتبط هذا الاجماع بالكشف عن رأي الامام المعصوم وبناء على هذا فان اجماع الصحابة رضي الله عنهم لا يعتد به اذا لم يكن من بينهم الامام علي بن أبي طالب لان الحق في جانب الامام دائما.

ويتصور وجود الاجماع بحضوره المجالس التي يعقد فيها الاجماع، أو عن طريق موافقته على اتفاق الامة على أمر، ويعتبر عدم اظهاره لرأيه المخالف دليلا على الموافقة، ولو كان مخالفا لاجماع الأئمة توجب عليه اظهار الحق[٢].

الاصل الرابع ـ العقل : العقل عند الامامية كاشف عن حكم الشرع عند عدم وجود دليل من الكتاب والسنة ويكون ذلك عن طريق التخريج على ماجاء في المصادر الشرعية الثابتة الثلاثة ووفقا للقواعد الشرعية الأخرى بشرط النص على العلة، او عن طريق المنهج العقلي الذي يميز بين الحسن والقبيح وفقا لقاعدة المصالح التي يرعاها الشرع. فمنهج الامامية في تصرف الاحكام عن طريق العقل يتبع طريقين :

الطريق الأول : منهاج العقل المجرد بمعرفة الحسن والقبيح فما هو حسن يحكم الشرع بحسنه وما هو قبيح يحكم بتركه.

الطريق الثاني : منهاج التخريج على ما جاء في الكتاب والسنّة والاجماع مع بعض الاقيسة التي تثبت علتها وتستقيم طريقها. ولذلك يقول الامامية : « ما يستقل العقل به وينفرد كوجود قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب

---

(١) جعفر الصادق لابي زهرة ص ٣٧٤ مصدر سابق.

(٢) قارن ايضا بأبي زهرة ص ٤٧٠ وما بعدها. جعفر الصادق.

الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع كما تبين عند معشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء... بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة او ريبة في أن العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى أن بعض الأفعال يستحق فاعله من حيث فاعل المدح، وبعضها يستحق فاعله الذم، وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر منه هذا الحسن في **الأمور المختلفة** ».

ومع ذلك فهم يأخذون بالعقل لاعلى أنه آمر أو ناهٍ ولكنه كاشف عن أمر الله ونهيه وبالتالي كاشف عن رأي الامام في الأمر وان ذلك لا يمكن ان يكون الا بعد ان أمر الله تعالى ونهى في كتابه وعلى لسان نبيه الأمين ويستدلون على ان العقل كاشف بثلاثة ادلة نوجزها فيما يلي :

١ ـ انه ما من أمر الا وللشرع فيه حكم، فأوامر الشارع عامة تعم الأشياء والأفعال والأشخاص فلله حكم في كل شأن، فاذا جاءت النصوص من الكتاب أو السنّة ومنها المأثورات عن الامامية فقد وضح حكم الله تعالى، واذا لم تكن هذه الأمور فقد اعطانا الشارع هاديا مرشدا من العقل فهو يكشف عن أمر الله ونهيه.

٢ ـ ان الله تعالى أمر بالعلم ونهى عن الجهل، وما كان الأمر الا ليعرف حقائق الأشياء وأوصافها من حسن او قبح ويعرف من وراء ذلك حكم الله فيها، ومن وراء ما يكشفه له العقل، وذلك اذا لم يكن معروفا الحكم بنص أو باجماع، فان الله يهدي بما أكنه في كل عقل من ادراك يهديه الى موضع أمره ونهيه.

٣ ـ ان لله تعالى أمر في جملة من نصوصه بالعدل والاحسان وكل ما هو حسن في ذاته، ونهى عن الفحشاء والمنكر وكل ما هو قبيح في ذاته، فالمكلف مأمور بفعل الحسن ومنهى عن فعل القبيح، وأن هذا اذا لم يكن نصاً يكون في حكم المنصوص لانه كاشف عن حكم الشرع او عن حكم الامام الذي يهدي اليه[1].

ولهذا اعتمدوا في أصل الاباحة والحظر على مقدار مايراه العقل من

(١) جعفر الصادق : لابي زهرة ص ٤٩٨ مصدر سابق.

مصلحة، ومايراه من مضرة، فما يراه مصلحة فانه مباح وقد يرتفع الى درجة المطلوب بمراتبه المختلفة ومايراه العقل مضرة ينزل الى رتبة الممنوع وذلك حيث يقول صاحب الفصول اللؤلؤية : « اعلم انه قد اختلف في أصل الأشياء الحظر أم الاباحة، والمختار عند أكثر الفقهاء والمتكلمين ان كل ما ينتفع به من دون ضرر عاجل فحكمه الاباحة بمعنى الاذن ولا حرج في ذلك عقلا أي أن العقل يقضي بذلك نحو اقتطاع الشجر والانتفاع به، واستخراج المعادن ونحو ذلك فهذه يقضي العقل باباحتها اذ لا ضرر علينا لا عاجلا ولا آجلا »[1].

ويذهب فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله الى أن المذهب الجعفري يرى أن العقل عندما ينظر في الأشياء من حيث حسنها او قبحها فانه لا محالة ناظر الى مافيها من مصلحة او ما يخالطها من مضرة، فان رجحت المضرة منع وان رجحت المصلحة حكم بأنه مطلوب، اذ ليس من المعقول ان يطلب العقل الضار، ويدفع النافع فان ذلك أمر لا يقع فيه العقلاء وبهذا يلتقي المذهب الجعفري مع مذهب مالك أو ما يقاربه[2].

الأصل الخامس : الاستصحاب : عرف فقهاء الامامية الاستصحاب بأنه استمرار لبقاء حكم أو وصف يقيني ثبت في الماضي ـ في الحاضر ـ فان عرض شك في بقائه فلا يلتفت اليه وذلك كالطهارة اذا ثبتت وحصل شك في وقوع ما ينقضها فانه يبقى حكمها ولو حصل شك في نقضها.

والفقه الذي يعتمد على القياس لا يكثر فيه الاستصحاب بعكس الفقه النافي للقياس كالظاهرية والامامية فانهم يكثرون من القول به.

وقد وردت اخبار عن الائمة عندهم تفيد وجوب الاخذ بالاستصحاب كاصل شرعي فقد روى الشيخ الطوسي عن الصغار عن علي القاشاني قال كتبت الى الصادق عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان أيجب الصيام فيه أم لا فكتب : اليقين لايدخل فيه الشك، صم للرؤية، وافطر للرؤية، وورد أيضا عنه قال : من كان على يقين فشك فليمضِ على يقينه فان الشك لا يخفف اليقين.

---

(١) نفسه ص ٤٩٩ مصدر سابق نقلا عن الفصول اللؤلؤية، مخطوط بدار الكتب ورقة ٢١١.

(٢) جعفر الصادق : أبو زهرة ـ ص ٥٠١ مصدر سابق.

وروى هذا عن علي بن ابي طالب[1].

الأصل السادس ـ القياس : يعرف الامامية القياس بانه : اجراء حكم الأصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم[2].

وهو عندهم على قسمين :

١ ـ قياس العلة فيه مستنبطة وهذا نفوه بالاتفاق.

٢ ـ قياس العلة ثابتة فيه بالنص فهذا اثبتوه وقالوا ان هذا الأمر لا يدخل ضمن القياس المنهى عنه لانه تطبيق للنص الأصلي الذي يربط الحكم بالعلة وفيما تتوافر العلة يتحقق الحكم.

أما نفيهم للقياس الذي فيه العلة فيه مستنبطة فانه لورود أدلة نقلية مروية عن الرسول ﷺ وعن الامام المعصوم تؤكد رفض استعمال الرأي في العلة وعدم جواز استعمال القياس مع عدم النص على العلة منها حديث، « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا[3] ».

والامامية يرفضون القياس أصلا لثبوت النهي عنه عندهم بشكل متواتر، أما العلة المنصوص عليها فيجوز تعديها الى غير الاصل لان باب القياس المنهى عنه وانما من باب التطبيق لأحكام النص لدخول ذلك ضمن مدلول كلام الشارع الذي يدخل تحته كل ما وراء أفراده[4].

ب ـ نماذج من اجتهاده في الاقتصاد :

نقتصر هنا على نماذج من فقه الامام الصادق رضي الله عنه دون التعرض لأمثلة فقه الامامية عموما، وسنذكر هنا ما استطعنا الامثلة القريبة من الاقتصاد الإسلامي دون التعرض للخلاف المذهبي :

---

(١) نفسه ص ٥١٦.

(٢) نفسه ص ٥٢٩.

(٣) جعفر الصادق ـ لابي زهرة ص ٥٣٠ مصدر سابق.

(٤) حياة الحيوان للدميري ١٠٤/٢.

النموذج الأول ـ رأيه في غلاء الاسعار :

كان يرى ان الناس تسوء أخلاقهم ويجشعون حين تغلو الأسعار، ويتركون لهواهم، ثم يرى الناس قد صفت اخلاقهم، ومات جشعهم حين ترخص الأسعار وقد سئل عن هذه الظاهرة فقيل له : مابال الناس يزداد جوعهم بخلاف العادة في الرخص فقال جعفر : لانهم خلقوا من الأرض وهم بنوها فاذا قحطت قحطوا، واذا اخصبت اخصبوا[1] ».

ولم يكن هذا من جعفر تحليلا للواقع ووقوفا عند التحليل فحسب بغير ان يتعرف على الدواء ولكنه جعله عظة ليترفع الناس في أزمنتهم جميعها عن ان يكونوا كالأرض التي هم بنوها قحطا وخصبا من أي طريق جاؤوا وعلى أي صورة ارتسم.

ولم يفت جعفر ان يعبر بتعبيره هو عن نظرية اليوم تلك التي تقول : « ان الانتاج هو أساس الاقتصاد وحياته ولا تخصب الأرض الا بكثرة الانتاج، كما انها لا تقحط ولا تقل.

وجعفر نفسه عندما عرض لهذا الرأي طبق الفكرة في رفض الغلاء للاسعار اذ رفض ربحا كبيرا جاروا به وكلاؤه حيث وجد ويزيد زيادة فاحشة فرده عليهم، ولم يعالج أمر الأسعار في عنف ولكنه عالجه عن طريق تهذيب الاخلاق ليكون انجح وأدوم.

« فمن حق المشتري ان لا يغبن، وليست الحاجة الملحة الى السلع بموجبة عنده أن تكون سببا للغبن الفاحش، ولا أن تكون السلعة من يد رجل يحترمه الناس سببا للغبن، ولذلك رفض جعفر ان يأخذ من الوكلاء ماربحوه مع أنه حقه ورده عليهم ليحملوا اثمه ويبوؤوا بذنبه وحدهم[2] ».

النموذج الثاني ـ آراؤه في الربا :

ليس الربا بين الناس عاملا فحسب على حجاب الفقر، ولا دافعا لرواج

---

(١) صفوة الصفوة لابن الجوزى ٢/٩٥.

(٢) جعفر الصادق : لعبد العزيز سيد الأهل ص ١٥٤ بتصرف.

التجارة ونمو الأموال، وانما هو ايضا ماحق لها، وماحق للاخلاق، ومرب للفقر والخراب.

وليس ذلك رأي جعفر وحده ولكنه رأي المسلمين جميعا وان كنا نرى أن جعفر أكثر من القول فيه ليرد الناس الى الرشد والصواب وقد سئل « لم حرم الله الربا ؟ فقال لئلا يتمانع الناس المعروف ».

ولقد غلظ عقوبته ورأى قتل المرابى وذلك حيث يقول « آكل الربا يعزر بعد البينة فان عاد أدّب وان عاد قتل[1] ».

ولم يغفل الإسلام عن محاولات اعدائه في كل زمان ومكان ان يغرى أهله بالمال ويدفعوا الى المراباة حتى لا يقعوا في أحابيل السوء، ولم يحرم الإسلام الربا بين أهله وبينهم وبين الاقوام الا ليظل المال وسيلة وعبدا ولا يكون له سلطة وقد تحققت حجة الإسلام حين وقع أهله عبيد المال فأضاعوا كل شيء.

ومن ثم عاد جعفر الى الأمر بالمعروف وأكثر من الدعوة اليه ومن أقواله في ذلك « المعروف زكاة النعم، الشفاعة زكاة الجاه، المال زكاة الابدان، ما أديت زكاته فهو مأمون السلب[2] ».

ولم ينس جعفر في فقهه وحله لمشكلة الربا ان يوجه الناس الى وجوه المعايش ووجوه اخراج الاموال وصلة الصدقات والخراج من السلطان وغير ذلك من وجوه المعاش الشريفة[3].

النموذج الثالث ـ قضيـة الزهـد :

١ ـ يقول الصادق رضي الله عنه « من رضى من الله باليسير من الرزق رضى منه باليسير من العمل، ومن لم يستح من طلب الحلال خفت مؤونته ونعم أهله، ومن زهد في الدنيا أثبت الله الحكمة في قلبه، فأطلق لسانه من أمور الدنيا

(١) صفوة الصفوة لابن الجوزى ٩٥/٢.
(٢) جعفر الصادق لعبد العزيز سيد الاهل ص ١٥٠.
(٣) الاحكام السلطانية لابي يعلى بن الفراء ص ٢٣٦.
وص ٦٨ من كتاب عبد العزيز سيد الأهل « جعفر الصادق ».

ذاتها ودوائها واخرجه منها سالما[1] ».

٢ ـ وقال : « ان مما ناجى الله به موسى يا موسى لا تنسنى على مال، ولا تفرح بكثرة المال، فان نسياني يميت القلب، وعن كثرة المال تكثر الذنوب[2].

٣ ـ وورد في صفة الصفوة : الدنيا جيفة والتي وردت أيضا عن الامام علي رضي الله عنه وقال ابن الجوزى وورد : الدنيا جيفة فمن اراد منها شيئا فليصبر على مخالطة الكلاب ـ وقد علق ابن الجوزى على هذا بما يلي : قلت : والمراد بالدنيا هنا مازاد على الحاجة الشرعية بخلاف مادعت الحاجة والضرورة اليه وذلك ان فضول الدنيا شهوات واهل الشهوات كثيرة ولذلك مارؤى زاهد قط في محل مزاحمة، كما هو شاهد وانما سمى طالب الفضول كلباً للدنيا لتعلق قلبه بها لان الكلب مأخوذ من التكلب وكل من عسر عليه مفارقة شهوته فهو كلب، فما توسع في مأكل ولا مشرب أو ملبس الا لقلة ورعه، والشارع لم يأمر بالتوسع في الشبهات. والله أعلم.

ولكن نتفق مع ما علقه مصحح كتاب ابن الجوزى في الرد عليه حيث قال في هامش الصفحة نفسها : « ان المؤلف ـ رحمه الله ـ جعل كل ما زال عن الضرورة في المعاش من الدنيا المذمومة وهذا مخالف لقوله تعالى : ﴿ **قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق** ﴾[3] والحق ان الدنيا المذمومة هي التمتع بما حرم الله دون ما أحله وكذا الاسراف في المباح المفضي الى التقصير في اداء حقوق الله وحقوق الناس والجهاد في سبيل الله بالمال والنفس وسبيل الله كل ما وصل منه من نفع للناس واعزاز لعمله.

وسنبحث قضية الزهد عند امامين جليلين هما : الغزالي وابن تيمية ولكن لامانع هنا ان نشير وبايجاز ان المقصود بالزهد في الإسلام ليس ما توافر عليه البعض من انه هو مدح الفقر والميل اليه والزاهد ليس هو الضعيف الفقير المنصرف عن المال وانما الزاهد هو القوي الذي يملك المال ثم يزهد فيه،

---

(١) عبد العزيز سيد الأهل « جعفر الصادق » ص ٦٨.

(٢) تاريخ اليعقوبي ٣٨٢/٢ مصدر سابق.

(٣) سورة الأعراف الآية (٣٢).

بانفاقه في سبيل الله وهذا ما عبر عنه ابو بكر الصديق رضي الله عنه بقوله : « اللهم ارزقني المال الوفير في الدنيا وزهدني فيه ».

واستكمالا لهذا البحث نشير الى ما قاله استاذنا الدكتور الفنجري عن حقيقة احاديث مدح الزهد حيث أشار الى المعنى السابق ثم قال : فالزهد الذي دعا إليه الإسلام بقوله تعالى : ﴿ **وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور** ﴾[1] هو زهد الاقوياء الذين امتلكوا الدنيا فلم تستول عليهم وامتلكوا المال فلم يستعبدهم لا زهد المستضعفين الذين ذمهم الله وانذرهم بقوله : ﴿ **ان الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض** ﴾ الآية[2]، فالزهد لا يأتي مع الفقر وانما يأتي مع الغنى وهذا زهد القادرين على أن يزهدوا : أولا يزهدوا اي أنه يخضع لقدرة الانسان واختياره فيكون له اجره وثوابه عند الله.. وبعبارة موجزة لازهد مع الفقر لان الفقر عدم والزهد لا يكون الا في الموجود... فالزاهد الحقيقي في الإسلام من توافر له المال بكثرة فاكتفى بالضروريات وانفق ماله على المحتاجين وفي الاستثمارات المفيدة النافعة لمجتمعه وهذا اتجاه الصحابي الجليل عبادة بن الصامت حيث قال : « ان غاية احدنا من الدنيا أكلة يسد بها جوفه ليله ونهاره، وشملة يلتف بها فان كان أحدنا لا يملك الا ذلك كفاه، وان كان يملك قنطارا من ذهب أنفقه في طاعة الله واقتصر على ما بيده وبذلك أمرنا الله وأمرنا نبيه »[3].

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٨٥.

(٢) سورة النساء الآية ٩٧.

(٣) ص ٤٠ الدكتور الفنجري / الإسلام والمشكلة الاقتصادية، وراجع لمعرفة أقوال الصحابة في الزهد : كتاب الزهد للامام احمد، والزهد لعبد الله بن المبارك.

الفصـــل الثـاني
مناهج الباحثين في عصر ما بعد الاجتهـاد

المطلب الأول : مناهج القدامـى

المبحث الأول : مناهج ذات صبغة نظرية غالبة.

الفرع الأول : الغزالي.

الفرع الثاني : ابن تيمية.

المبحث الثاني : مناهج ذات صبغة عملية غالبة

الفرع الأول : أبو الفضل الدمشقي

الفرع الثاني : ابن عــابديـن

المطلب الأول

منــاهج القــدامى

مقدمـــــة :

تحدثنا فيما مضى عن عصر الاجتهاد وأهميته في الثروة الفقهية وتنمية المكتبة الاقتصادية الإسلامية ونتابع في هذا الفصل البحث عن أهم مسارات الاقتصاد الإسلامي ونتحدث في هذه المقدمة عن أن هذا العصر الذي نشير اليه هو أطول عصر اذ يبلغ قرابة ألف عام وقد تحدثنا عنه في تاريخ التشريع فلا نعيد ما قلناه هناك ولكن نريد أن نقول هنا باختصار ان هذا العصر ظهرت فيه شخصيات لها في الاجتهاد باع طويل وأحيت الفكر الإسلامي والرسالة المحمدية بين حين وآخر ولكن نظرا لطول الوقت وكثرة المقلدين في هذا العصر تضاءل عدد المجتهدين مهما كان عددهم كبيرا بالنسبة للعلماء المقلدين فهم نسبة بسيطة جدا اذا قيست بعدد العلماء المقلدين.

وكما نهجنا في المقدمتين السابقتين للفصول التي قبل هذا الفصل نسير أيضا على نفس الخطة فنختار من الشخصيات الهامة في هذا العصر بعض الشخصيات التي لها أثر في تاريخ الفكر والاقتصاد الإسلامي كنموذج مصغر تاركين التفصيل لمن اخترناهم بالدراسة تفصيلا واختيارنا لهذه الشخصيات مجرد تذكير فقط بان هذه العصور لها مجتهدوها ومفكروها ولهم مناهجهم وتفكيرهم فنكتب عن عبد الرحمن بن خلدون، والدلجي، والمقريزي.

أولا ــ عبد الرحمن بن خلدون (ولد سنة ٧٣٢ هـ ٨٠٨)

حياتــه : كتب ابن خلدون تعريفا بنفسه في مجلد كبير طبع[١] مؤخرا وفيه كل ما يريده الباحث عن حياة ابن خلدون العالم الأديب المحدث المؤرخ، ويعتبر ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع اذ كتب آراءه وأفكاره في مقدمته التي أرادها مقدمة لتاريخه.

---

(١) مقدمة حياة ابن خلدون ــ المطبعة الاميرية ببولاق سنة ١٣٢٠ هـ.

وقد ولد سنة ٧٣٢ للهجرة في تونس، تعلم على أبيه وعلى كثير من فقهاء عصره العلوم الشرعية، وبرز فيها، كما درس التاريخ وقرأ كتب مشاهير المؤرخين أمثال الطبري والمسعودي واستفاد كثيرا مما كتبه الافرنج[1] ويقال انه أول من قرأها من المؤرخين المسلمين.

والتحق بخدمة الدولة فترة في أول شبابه وتركها، ثم لحق بملك المغرب في مدينة فاس، ولم ترضه الوظيفة فتآمر على الملك وأودع في السجن عامين ثم خرج والتحق مرة أخرى بخدمة السلطان منصور بن سليمان وتولى عنده وظيفة الكتابة ثم انقلب عليه[2].

رحل الى غرناطة سنة ٧٦٤ وبقي بها عامين حتى سنة ٧٦٦ ثم رجع للمغرب وتولى الحجابة في مدينة بجاية وكانت هذه الوظيفة تشبه وظيفة رئاسة الوزارة في العصر الحديث.

ثم نزل الى الجزائر والاندلس وبقي بها مدة سنتين من الزمن عاد بعدها مرة ثالثة الى المغرب واستقام بها من سنة ٧٦٦ الى سنة ٧٨٤، وفي خلال هذه الفترة بدأ يؤلف كتابه المشهور مقدمة ابن خلدون، ورحل الى مصر قاصدا ايضا الحج بعد هذه الفترة ووصل الى القاهرة سنة ٧٨٤ هـ فتولى مهمة التدريس عند الحاكم برقوق لمدة ثلاث سنوات.

وبعد ذلك قصد الحج ورجع الى مصر بعد الحج وتولى وظيفة القضاء مرات عديدة وتوفي سنة ٨٠٨ هـ.

عوامل نجـاح ابن خلـدون :

١ ــ كثرة علومه ومعارفــه.

٢ ــ الاسفار المتواصلة. التي مكنته من الاطلاع على مختلف الثقافات والطبائع والعادات والالتقاء برجال العلم والسياسة والاقتصاد بمختلف مشاربهم وأفكارهم الامر الذي جعل ابن خلدون يدرس هذه النظم المختلفة ويجعل

---

(١) قادة الفكر الإسلامي للدكتور راشد البراوي ص ٤٥.

(٢) رواد الاقتصاد العرب ــ السيد عاشور ص ١٧٥.

منها موضوعا كبيرا في كتابه المقدمة وهي عبارة عن دراسة الظواهر الاجتماعية.

هذا فضلا عن ان عمله في السياسة مكنه من الاطلاع على كتب في الانظمة السياسية لمختلف البلاد التي سافر اليها كسفير أو واسطة أو سافر بنفسه دون مهمة سياسية وبهذا أثرى مقدمته بهذه المعلومات وقارن بين الانظمة السياسية التي شاهدها وخبرها بنفسه.

منهجه في الدراسة : (١ ـ الاستقراء :)

كان للتفكك السياسي بين الدول الإسلامية وقيام حروب بين الأمراء وبين الدول الإسلامية وغيرها وقد تنقل ابن خلدون في هذه البلاد وتولى وظائف فيها لدى بعض الامراء اثر كبير في كتابة ابن خلدون مما جعله ينحو في كتابته للاستقراء الأمر الذي جعله رائدا لهذا النوع من الكتابة.

فكان ابن خلدون باحثا لا ناقلا ولا مقتبسا، وكان مبتكرا وبذلك يعتبر من أوائل الكتاب الذين نهجوا منهج الكتابة الاستقرائية. والذي ساعده على ذلك غزارة علمه وتعدد مناحي ثقافته الناجحة وكثرة المناصب التي تقلب فيها[1].

(٢ ـ ملاحظة الظواهر الاجتماعية)

اعتمد ابن خلدون في البحث على ملاحظة الظواهر الاجتماعية في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها وعلى تعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتح له الاحتكاك بها، ولا الحياة بين اهلها، والموازنة بين هذه الظواهر جميعا والتأمل في مختلف شئونها للوقوف على طبائعها.

فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين : تتمثل **أولهما** : في

(١) مجلة الحديث ـ عدد خاص عن ابن خلدون بمناسبة مرور ستمائة عام على مولده سنة ١٩٣٢/سبتمبر العدد التاسع السنة السادسة.
ـ السيد عاشور ـ رواد الاقتصاد العرب ص ١٧٨ مصدر سابق.

ملاحظات فنية وتاريخية لظواهر الاجتماع، وتتمثل **اخراهما** : في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية، ويصل بعضها ببعض ليصل الى الغرض الذي قصد اليه من هذا « العلم وهو الكشف عمايحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين »[1].

فنرى ان منهج ابن خلدون في الدراسة مبني على المنهج الوضعي قوامه الاستقراء والملاحظة والدخول في الموضوع بدون فكرة سابقة. ونذكر نموذجا من أفكاره.

نموذج من آرائه الاقتصادية :

ان من يقرأ مقدمة ابن خلدون في جميع فصولها لاسيما الفصول التي تحدث فيها عن الأمور الاقتصادية ذات المساس بالمجتمع يحس ان ابن خلدون رجل له وزنه في الفكر الاقتصادي وله سبقه على الاقتصاديين في الريادة وتحدث عن تقسيم العمل تحدث وبإسهاب عن الصناعة واهميتها وقارن بينها وبين الفلاحة وسنوضح هنا بعض ما أبداه من أراء حول الصناعة.

فعندما تحدث عن تقسيم العمل نبه الى ضرورة الاهتمام بالصناعة في المجتمع الجديد ورمى الفلاحة ببعض المهانة[2] وسمى محترفيها بالمستضعفين وسماهم أهل العافية، وربما الجأ ابن خلدون الى ذلك ان الزراعة فيها كسب للانسان رغد وسهل، واعتماد الحياة تبعا لذلك تعتبر حياة مستقرة منتظمة فيضعف فيها روح الكفاح وضعف صفات التوثب والطموح والاستعداد.

والواقع ان الفلاحة ليست كما صورها ابن خلدون وانما هي في حقيقة الامر فيها التعب والنصب والشقاء مع ما فيها من الايمان والتوكل على الله ومعرفة قدرة الله في خلق الحبة ونشئها يوما بعد يوم.

ولسنا مع من قال ان الزراعة تحتمل حالة من الاستقرار الاقتصادي المؤدي الى الترف والانحلال نتيجة للرخاء المادي لان هذا لا يختص بالزراعة

(١) الدكتور علي عبد الواحد وافى، « عبد الرحمن بن خلدون سلسلة اعلام العرب » سنة ١٩٥٤ ص ١٧٠.

(٢) كنا أشرنا الى ان مهنة الفلاحة مهنة شريفة وتتحول الى مهنة فلاحة وصناعة اذا انتقلنا الى مرحلة التصنيع الزراعي وهو ما نود وجوده في المجتمعات الزراعية بحيث يلحقوا بدول أوربا كهولندا وغيرها من الدول الزراعية والصناعية في آن واحد.

وحدها اذ كل مشروع تجاري أو زراعي أو صناعي أو بمعنى أعم كل مشروع اقتصادي قد يؤدي لاسيما اذا نجح نجاحا كبيرا الى الغرور ومن ثم الى الترف والانحلال.

من هذا المنطلق ودَّع ابن خلدون المجتمع الزراعي وقال ان الانسان يجب ان ينتقل من دور البداوة الى دور الحضارة ولا يحصل هذا الا بترك الزراعة والانتقال الى المجتمع الصناعي ونأخذ هذا الكلام من شرح رأيه في أن رسوخ الحضارة يؤدي الى ازدهار الصناعة : ان الصناعات كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة في العمران بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها المعد وهي تتفاوت من حيث ضرورتها، فالضروري صناعة الفلاحة والبناء والتجارة والحياكة ومن الصناعات الشريفة الطب والكتابة ».

وان ما قرره المرحوم الدكتور محمد صالح[1] من أن ابن خلدون يعتبر رأيه في الفلاحة ترديدا لما عرف عن العرب من كراهية الاشتغال بالفلاحة لان احترافها يقضي بالاستقرار في مكان معين. وتابعه في ذلك الدكتور محمد حلمي مراد[2].

أقول ان ما قالاه ليس متجها ذلك لان ابن خلدون ـ رحمه الله ـ كان يهدف الى عدم اللجوء الى الزراعة والاعتماد عليها وترك النشاط الاقتصادي الآخر من التجارة والصناعة وذلك منه ذهابا الى الحديث النبوي الذي أشار الى ان اللجوء للزراعة وحدها يؤدي الى الذل كما يقول ﷺ نستدير الى آلة الحرث بقوله : ما دخل هذا دار قوم الا أصابهم الذل.

كما نرى أن القول بان ابن خلدون عارض تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي والانتهاء بهذا من الدكتور محمد حلمي مراد الى أنه سبق الاقتصاديين الطبيعيين الى الاقتصاد المرسل أو المذهب الحر بثلاثة قرون قول خاطئ ذلك لان ابن خلدون كما سنبين في التعليق على مناهج المستشرقين حول هذه النظرة ووصفهم له بأنه رأسمالي النزعة ولكن القول الفصل في ذلك ان ابن

(١) في مقاله بمجلة القانون والاقتصاد سنة ١٩٣٢.

(٢) في كتابه اصول الاقتصاد الجزء الأول ص ٦٥.

خلدون لما رأى ان وقته وظروف الحكام وحكمهم للرعية بالظلم مال الى القول بهذا الرأي، والا فان ابن خلدون وهو الكاتب المسلم لا يمنع تدخل الدولة بتاتا بل انه حسب الظروف واختلاف الاحوال ولهذا جاء ابن تيمية بعده وقبله ابن حزم فناديا بتدخل الدولة كلما كانت الحاجة ماسة الى ذلك.

ثم أشار ابن خلدون في حديثه عن الصناعة الى ضرورة التخصص في الصناعة، وذلك عند حديثه عن تقسيم العمل واشاعة التضامن في المجتمع الذي يكمل بعضه بعضا فكل ينتج ما يتخصص فيه، وما لم ينتجه يحصل عليه من انتاج غيره المتقن.

ويقسم ابن خلدون ظاهرة التخصص الضروري في الصناعات بأنه لما كانت الصناعة ملكة فان من حصلت الفكرة لديه قل ان يجيد بعدها ملكة أخرى وقال ذلك الخياط : « اذا أجاد ملكة الخياطة وأحكمها ورسخت في نفسه فلا يجيد من بعدها ملكة التجارة او البناء والسبب في ذلك ان الملكات صفات للنفس وألوان لها فلا تزدحم دفعة واحدة.

وأساس الصناعة واتباعها لحاجات شخصية لدى المستهلكين والأقلية والأحوال العمرانية تؤثر في تكييفها.

ثانيا ـ أحمد بن علي المقريزي : (ولد سنة ٧٧٢ وتوفي ٨٤٥)

حيـــاتـــه :

ولد سنة ٧٧٢ في القاهرة في أسرة علمية، وانتشرت في دمشق وبعلبك والقاهرة ومن أشهر اساتذته ابن خلدون تتلمذ عليه في القاهرة لعدة سنوات فأثر في مجرى كتاباته الاقتصادية والاجتماعية.

وكان شافعي المذهب بعد أن ترك المذهب الحنفي، وتولى وظائف عديدة منها، امامة جامع الحاكم الفاطمي وهي وظيفة كبيرة وهامة، ثم درس الحديث بالمدرسة المؤيدة وانتقل الى أهم وظيفة وهي وظيفة الحسبة فتولى حسبة القاهرة فاختلط بأرباب المهن والاسواق والتجارات والمضاربات ذلك أن وظيفته هذه مكّنته من ذلك اذ كانت تشمل النظر في الاسعار الجارية وأصول النقود وضبط المكاييل وما يتعلق بذلك من أصول هذه المهنة، واستمر في عمله سنتين ولكنه

رأى أنها ستشغله عن القراءة فتركها وألف بعض المؤلفات أشهرها : « شذور العقود في ذكر النقود ». وكتاب « الاكيال والأوزان الشرعية ».

ثم رجع المقريزي الى التدريس مرة أخرى حيث درس في المدرسة الاقبالية والاشرفية في دمشق مع النظر على أوقاف المارستان النوري، عرض عليه القضاء بدمشق فرفضه رغم الالحاح عليه بذلك. ثم سافر من دمشق بعد ان أقام بها عشر سنوات الف فيها أهم كتبه : امتاع الاسماع في سيرة الرسول ﷺ ثم عاد الى القاهرة وتوفر على التدريس والتأليف الذي وضحت فيه موهبته، وتراءى له ان يحج فسافر هو وأسرته الى مكة وجاور بها خمس سنوات ودَرَسَ علم الحديث والف عدة كتب في مكة ثم رجع الى القاهرة حيث قضى فيها آخر حياته وكتب كتابه الشهير عن القاهرة المسمى « خطط المقريزي » او المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. وتوفي المقريزي سنة ٨٤٥ بعد ان خلّف وراءه علماً وتراثا فكريا ضخما زاد على مائة كتاب بين صغير وكبير. ونكتب دراسة عن كتابه اغاثة الامة كنموذج من اتجاهه في دراساته الاقتصادية.

كتابه : إغاثة الأمة بكشف الغمة :

ان كتابه يعتبر من اهم التي تحدثت عن الظواهر الاجتماعية الاقتصادية اذ درس فيه ما نزل بالناس من المجاعات وطواغية وغلاء الاسعار ناتج عن سوء تدبير الملوك والحكام وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد وليس السبب نقص نهر النيل أو قلة المطر ولا غضب الله على أهل مصر خاصة وهو تخريج اقتصادي سليم لم يسبق اليه احد من المؤلفين في الشرق الاسلامي او الغرب المسيحي في تحليل هذه الظاهرة الاقتصادية قبل المقريزي.

ولهذا الكتاب كما قلنا اهمية خاصة لانه من الكتب العربية القليلة التي تناولت بالبحث ناحية هامة من نواحي التاريخ عليها تتركز عناية المؤرخين المحدثين اليوم وبالاخص الناحية الاقتصادية الاجتماعية ففي هذا الكتاب يؤرخ المقريزي للغلاء والمجاعات التي أصابت مصر منذ أقدم العصور الى سنة ٨٠٨ للهجرة ويقول المقريزي في سبب تأليف هذا الكتاب « انه للمجاعة التي حدثت ما بين سنة ٧٩٦ الى سنة ٨٠٨ » ألفت هذا الكتاب.

وفي الكتاب عرض شيق للاسباب التي كان أرباب الحكم في مصر

يطبقونها لتخفيف الالام مع محاولة ايجاد حلول لاسباب الغلاء الثلاثة.

السبب الأول : ولاية الوظائف السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة.

السبب الثاني : غلاء ايجار الاطيان وزيادة نفقات الحرث والزراعة على مبلغ ما تغله الأرض من محصول.

السبب الثالث : رواج الفلوس النحاسية وهو في هذا يشير الى النظرية القائلة : « ان النقود الرديئة تطرد النقود الجيدة في التداول » وهو القانون المسمى قانون جريشام وقد سبقه المقريزي بمائة سنة أو تزيد.

هذا الكتاب يحوي بين دفتيه عرضا لنظريتين من النظريات الاقتصادية الحديثة المعقدة تتصل احداهما بالازمات وتحليل أسبابها، وتتصل ثانيهما بالنقد وعلاج حالة التدهور.

ثالثا : أحمد بن علي الدلجي : (ولد سنة ٧٧٠ وتوفي سنة ٨٣٨ هـ)

حيـــاتـــه :

أحمد بن علي الدلجي لم يعرف تاريخ ميلاده الا أن المؤرخين له ذكروا تاريخ وفاته سنة ٨٣٨ هـ ثم قالوا ان عمره في السبعين ظنا حيث توفي فيكون مولده على وجه التقريب سنة ٧٧٠ هـ.

وحياته الخاصة لا نعرف عنها الا القليل وتعرف من صفاته الخلقية مهارته في الفهم وصحة عقله وذهنه[١]، ونسب إليه عدم التدين حتى رمى بالزندقة وأهدر دمه عدة مرات بفتوى شيخ من مشايخه[٢].

تولى وظيفة الشهادة وهي وظيفة هامة في عصره وفي العصور السابقة له وتدل على فضل من يتولاها وقوة شخصيته، وقدتولى مشيخة الخانقاه خاتون

---

(١) على عكس ما توقعه الاستاذ الدكتور محمد صالح في مقاله : الفكر الاقتصادي العربي في القرن الخامس عشر الميلادي فقد وصفه ببلادة الذهن وتخلفه عن زميله ابن خلدون والمقريزي وكتابه الفلاكة والمفلكون يدل على نباهته وذكائه.

(٢) انظر الدارس في اخبار المدارس للنعيمي فهو أول من ترجم له جـ ١ ص ١٤٧، والشيخ الذي حكم باراقة دمه هو ابن حجي.

بالشام، وتولى وقفها ولكن اشرافه عليها كان سيئا وغير حميد، فكان لخفة دينه يؤذي الصوفية المقيمين بها ولم يعجبه الوضع في هذه الخانقاه فباعها نظير مبلغ جيد للقاضي ابن عجلون، ورجع الى مصر مرة اخرى ليتولى وظيفة الشهادة مرة اخرى عند القاضي الحنبلي ولم يعش طويلا حيث توفي بعد رجوعه بمدة قصيرة[1].

وتولى قبل وفاته التدريس باهم مدرسة هي المدرسة الاتابكية[2]، كما تولى التدريس في الجامع الاموي. وقالوا ان من أبرز صفاته انه كان متهكما بالناس شديد السخرية والاستهزاء بهم ولعلها نتجت عن قلة دينه وورعه[3].

منهجـــه في البحث :

١ ـ **الكتابة الموسوعية** : كما قلنا ان عصر الدلجي اتصف بالكتابة الموسوعية فقد تأثر بهذا العصر مع اضافة الكتابة المتخصصة فما كتبه في هذا الكتاب لا يتناول ـ كما قلنا ـ المشكلة الاقتصادية ـ الفقر التي أثارها واختصها بكتابه هذا بل يعرض أساسا لهذه الفكرة ثم اتبعها بالترجمة لمن اشتهر بالفقر من العلماء بما يزيد عن سبعين صفحة، ثم يكتب في أول كتابه نبذة عن التاريخ السياسي العام ثم تكلم عن قضية القدر والتوكيل وهذا خاص بعلم الكلام.

٢ ـ **التحليل النفسي** : يبدو لنا ان الدلجي متأثر بالامام الغزالي وله اشادة كبيرة بالشيخ الرئيس ابن سينا والذي يسميه بالشيخ ومع ذلك لم يشر الى الغزالي أبدا واشار الى ابن سينا باسم الشيخ دون ذكر اسمه ونقولاته عن كتابه : « الشفاء » فالذي يقرأ ما كتبه الغزالي في احياء علوم الدين ثم يتبع ذلك بقراءة الفلاكة والمفلوكون للدلجي ليجد النهج التحليلي النفسي وان كان الدلجي أعمق في الكتابة لتخصيصه لهذه المشكلة فترة طويلة في كتابته

---

(١) نفسة جـ ١ ص ١٤٨.

(٢) انظر تاريخ هذه المدرسة في كتاب الدارس جـ ١ ص ١٤٣ وفي كتاب منادمه الاطلال لابن بدران الدمشقي ص ١٢٨.

(٣) الضوء اللامع للسخاوي جـ ٣ ص ٣٢٠.

فقد كتب هذا الكتاب ما بين عام ١٤١٢ الى ١٤٢١ اي مدة سبع سنوات وهي الايام التي كان يعيش فيها المؤيد حاكما على عرش مصر وقد اهداه له قائلا : ان العلوم التي خرجت عن كونها صنائع... اللهم الا ان يحييها الله تعالى وينشرها ويبنيها في أيام الملك المؤيد فهو الذي عمر المدارس بمصر والشام بمعروفه وصبره وبآرائه الموفقة وساطع أمره[١].

٣ ـ **المنهج الاستقرائي** : استعان الدلجي بالمنهج الاستقرائي لاسيما عندما حلل مشكلات الفقر فبنى مقدمات وقدمها بالنتائج اللازمة لها، وبعد ذلك حاول استقراء الادلة الشرعية ما أمكنه ذلك، ولكنه لم يقارن ابدا بين آراء العلماء في هذا الكتاب بل استقل بالكتابة لنفسه وهذا يدلنا على حريته في البحث.

٤ ـ **الحرية في البحث** : وبدا هذا واضحا في كتابه الفلاكة والمفلكون فهو يستشهد بأقوال العلماء وجعل منها نورا يهتدي به في كتاباته عن هذه المشكلة، والى ان تعرض من سبقه لها فليس كما درسها هو بنفسه، والا فان ابن حزم من أوسع من كتب عن هذه المشكلة وبطول نفس[٢] ولكنه ليس على نهج الدلجي ان لم نقل انه بالعكس منه من كتاباته، فابن حزم خير عون للفقراء، والدلجي أنحى باللائمة عليهم ورد المشكلة لهم بانفسهم[٣].

نموذج من فكره الاقتصادي :

نكتفي بعرض بعض أفكاره عن : « **التجارة** »

يتحدث الدلجي في كتابه الفلاكة والمفلوكون عن شروط التجارة وقال انها تتمثل في الآتي :

---

(١) انظر الفلاكة والمفلكون ص ٥.

(٢) تحدث في المحلى في عدة مناسبات وانظر معجم فقه ابن حزم الظاهري، وانظر مقال الدكتور ابراهيم اللبان في مقاله : حق الفقراء على الاغنياء المنشور في كتاب مؤتمر مجمع البحوث الاسلامية المجلد الأول من ص ٢٤١ الى ٢٥٧.

(٣) الفلاكة والمفلوكون ص ٥١ .

أولا ـ السيولة النقدية : « فالتجارة تحتاج الى رأس مال كبير ليساعد على دورانه »[١] وهذه نظرة ثاقبة بالسيولة تهم الدورات التجارية ورجال الاعمال بل هي مجال سير اعمالهم، اذ هي التي بواسطتها يستطيعون تنمية الاسواق، وتغذية التجارة بصفة مستمرة.

ثانيا ـ دراسة السوق ومتابعته : يرى الدلجي ان الامور في السوق لا تسير كلها في البيع والشراء بنظام واحد، بل ان هناك بضائع تكسد وبضائع تباع بسرعة[٢] « ولا شك ان هذه الفكرة من اهم الأفكار الاقتصادية اذ يشير الى وجوب دراسة السوق الميدانية ومعرفة البضائع والانتقاء ومحاولة ذلك لا تتم الا بالاستمرار في السوق لكسب الخبرة الميدانية.

ثالثا ـ فكرة البضائع الموسمية : ينصح الدلجي التجار ألّا يسرعوا في بيع تجاراتهم الكاسدة فقد يأتي لها يوم تتحسن فيه فان ما لا يحتاجه الناس اليوم قد يحتاجونه غدا وهكذا عرف فكرة البضائع الموسمية المدورة في كل موسم.

رابعا ـ التنويع في البضاعة : أشار الدلجي الى نقطة هامة للتاجر : وهي أن عليه تنويع بضاعته وكثرته للعرض للنماذج حتى اذا كسد نوع سار النوع الآخر فيكون الربح سببا في تغطية التكاليف بسرعة.

خامسا : الخبرة والدراية : يقول الدلجي « وأيضا فهي ـ اي التجارة تحتاج الى بصيرة تامة ودراية وافية وتجربة كاملة ليؤمن بها غش الباعة وخلابتهم[٣] وترويج السماسرة كواسدهم ومفتقرة الى فراسة صادقة وحدس صحيح ليضع كل سلعته في حاق[٤] موضعها زبونا وسوما وترخيصا واغلاء وحلولا وتأجيلا، وادخار أو تعجيلا، ونفوس الناس غالبا ظلمانية لخلوها عن العلوم العقلية والأعمال الرياضية فهي بعيدة عن البصيرة[٥] ».

سادسا : التدرج في التجارة وعوائقه : يرى الدلجي ان السيادة الكسبية

---

(١) نفسه ص ٥٣.

(٢) نفسه ص ٥٤.

(٣) أي خداعهم.

(٤) اي مكان.

(٥) الفلاكة والمفلوكون ص ٥٣ .

ـ كما سماها لا تصير دفعة واحدة وانما تكون بالتدريج، وبمكايدة تنميتها، ومعالجة زوال موانعها مع كثرة الصادين عنها والعوارض العائقة عنها امر عسير بطيء السير فيقضي الانسان شطر عمره او معظمه في فلاكة وادبار[1] ».

ومن عوائق التجارة أيضا : شراء السلطان الغاشم وحاشيته فلهم سلطتهم فهم كالغاصبين للتجار « لقربهم من الملك وحامية الدولة وخاصة المخادعين بالاستدانة والأرباح الكاذبة والمواعيد الباطلة والرهون غير المملوكة والالتجاء الى الاعسارات والحيل الشرعية والاستعانة بشهود الزور ووكلاء السوء وربما تكرر على التاجر الماهر فأفقده واعاقه عن أمثاله من التجار حتى أتى على رأس ماله[2]، وهذا التحليل الجيد العظيم من الدلجي يبين أهمية الامن والاستقرار اللذان هما شرط أكيد لنجاح التجارة، وذهاب الخوف عن التاجر أمكن في النماء وأكد في الاستقرار ولذلك ذكر القرآن ذلك في منته على قريش : ﴿ **لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف** ﴾ « السورة ».

---

(١) نفسه ص ٥٥.

(٢) نفسه ص ٥٤ وهذا الاتجاه في بحثه عن عوائق التجارة يدلنا على ظلم عصره فهو صورة مطابقة تماما لما قاله المؤرخون عنه.

المبحث الأول

مناهج ذات صبغة نظرية غالبة

الفرع الأول

منهج الامام الغزالي الاقتصادي

(ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفي سنة ٥٠٥ هـ)



أولا ـ حيـاتـــه :

ولد الامام محمد بن محمد بن الغزالي في مدينة طوس بخراسان سنة ٤٥٠ هجرية وتوفي والده قبل أن يبلغ سن الرشد، فنشأ تحت يد رجل صوفي هو وأخوه أحمد كان أبوهما قد أوصاه بهما قبل وفاته، ولكن هذا الصوفي توفي وتركهما شابين في معترك الحياة، فنشأ الغزالي بنفسه مندفعا الى طلب العلم والتبحر فيه قبل أن يبلغ سن الرشد.

وقد تلقى مبادئ العلم وخصوصا العربية والفقه في بلده، ثم انتقل الى مدينة جرجان فقرأ مبادئ أصول الفقه على أحد أعلامها، ثم عاد الى بلده مرة أخرى ، و لم يلبث طويلا حيث كانت له رغبة في الاتصال بإمام الحرمين أبي المعالي الجويني فتمكن من ذلك ولازمه حتى توفي رحمه الله سنة ٤٧٧ هـ.

وبعد وفاة شيخه امام الحرمين كانت له همة أخرى حيث فكر في الذهاب الى ملتقى الرواد مدينة بغداد عاصمة الدولة العباسية وهناك وجد شخصية هامة ذات علم ومنصب سياسي ذلكم هو الوزير نظام الملك[1] فرحب به وافتتح له المدرسة التي سُمّيت باسمه المدرسة النظامية ووكل اليه مهمة التدريس فيها وذلك سنة ٤٨٤ هـ واستمر يدرس فيها أربع سنوات.

بعد تدريسه حج ورحل للشام فأقام في القدس نحوا من سنتين، سافر بعدها للبلاد المصرية واختار الاسكندرية منزلا، ثم عاوده الحنين الى بلده طوس مرة ثالثة فرجع وانقطع للعبادة ودرس بنيسابور عاصة خراسان فترة قصيرة، ثم لازم بيته في طوس حتى توفي رحمه الله سنة ٥٠٥ هـ.

علمــه واساتذته :

قرأ الغزالي الفقه على شيخه احمد بن محمد الطوسي الشافعي، ثم رغب

---

(١) نظام الملك : هو الحسن بن علي بن اسحاق الطوسي الملقب بنظام الملك أصلح من نواحي طوس، سمع الحديث الكثير واشتغل بالاعمال السلطانية واتصل بالسلطان الب ارسلان فاستوزره وقال ابن عقيل : كانت ايامه دولة أهل العلم اغتاله ديلمي على مقربة من نهاوند، ودفن باصبهان ــ ولد سنة ٤٠٨ وتوفي سنة ٤٨٥ هـ (وفيات الاعيان ١٤٣/١، ابن الاثير ٧٠/١٠).

في الاستزادة فدرسه ايضا على العلامة الشيخ أبو نصر الاسماعيلي، ولكن شغفه بالعلم لا يقف عند حد فبحث عن مصدر كبير وبحر لا ساحل له فوجده عند شيخه امام الحرمين أبي المعالي الجويني الذي أعجب به ايما اعجاب وقرر ملازمته ولم يكتف بدراسة الفقه فقط بل اخذ علوم شيخه كلها في العقائد والكلام والجدل واصول الفقه والمنطق.

هذه المصادر التي أراد الغزالي ان يثري بها ذهنه وفكره مع ما أضاف من مجموعة اخرى من المشايخ قد هيأت للغزالي رحمه الله أن يشدو في العلم ويأخذ نصيبا كبيرا فيه.

ولكن الغزالي الطموح كانت له نفس تشده الى البحث عن الحقيقة والتي كانت أهم موضوع يشغل باله فاضاف الى علم المشايخ جهوده الخاصة بنفسه وتحصيله الشخصي ولنترك الغزالي يحدثنا عن تجربته بقلمه حيث يقول : « ولم أزل في عنفوان شبابي أقتحم هذا البحر العميق واخوض غمرته... (خوص الجسور).... أقتحم كل ورطة، واتفحص كل عقيدة، واكشف اسرار كل طائفة لا أميز بين محق ومبطل، ومستن ومبتدع، لا أغادر باطنيا الا وأجب ان أطلع على باطنيته، ولا ظاهريا الا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفيا الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومحاولته، ولا صوفيا الا وأحرص على العثور على سر صوفيته، ولا متعبدا الا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته، ولا زنديقا الا وأتجسس وراءه للتنبيه الى أسباب جرأته في تعطيله وزندقته، وقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري، وريعان شبابي غريزة وفطنة من الله وضعت في حيلتي لا باختياري وحيلتي »[١].

هذه صورة تعلّم الغزالي من مدرسة الشخصية صورة رسمها في آخر كتاب ألفه وهو كتابه الشهير المنقذ من الضلال وكانت هذه الحالة تلازمه حالة وجود شيخه الجويني على قيد الحياة.

ونسير مع الغزالي في رحلته العلمية ومصادرها حيث يودع نيسابور لذهاب

---

(١) المنقذ من الضلال للغزالي ص ٥ طبع القاهرة بتعليق محمد محمد جابر د. ت.

أحد أعلامها، يذهب الى بغداد وهو يحدث نفسه باستقبال حياة أخرى تزيل الشك المالئ لجوانحه.

وحين قدم بغداد كان في ريعان شبابه فكان ترشيحه مديرا للمدرسة النظامية التي كانت بمثابة جامعة في عصرنا الحديث، اعترافا بفضله وبالرصيد الفكري الذي حصل عليه ووصل به الى مصاف كبار العلماء ولما يبلغ بعد سنّا للتحصيل العلمي، كان هذا الترشيح خير دافع وحافز للغزالي أن يثرى هذه المدرسة ويفوق أقرانه ويبرز في سماء بغداد المدينة التي تعج بالعلماء في كل فن وعلى جميع المستويات.

كان الغزالي في القمة حيث اشتهرت فتاواه وظهر قلمه للناس بعد ان مارس التأليف ونظام الملك ذلك الوزير الصوفي التقى به وعلى حين غرة سقاه كأس الصوفية فشربه للثمالة بعد ان كان الغزالي من أشد والدّ خصوم الصوفية، فانعكس الأمر وغشى الغزالي مجالس الصوفية واشترك معهم في حلقاتهم.

ما أن استقرت الصوفية عند الغزالي وكان عمر دخولها لديه يزيد على أربع سنوات حتى وصل الى فترة حرجة في حياته أو صلته الى أن يقرر العزلة عن الناس، ينقطع عن التدريس والفتيا ويلازم الفراش من غير علة واضحة ومرة أخرى نترك الغزالي يصور لنا بريشته العظيمة حالته النفسية في كتابه المنقذ من الضلال حيث يقول في أسباب عزلته « فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريبا من سنة، وأخيرا جاء دور العمل، وجاوز الأمر حدّ الاختيار الى الاضطرار، وقد قفل الله لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي ان أدرس يوما واحداً تطييبا لقلوب المختلفين اليّ، فكان لا ينطلق لساني بكلمة ولا يستطيعها البتة، ثم أورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب بطلت معه قوة الهضم حتى قطع الاطباء طمعهم من العلاج، وقالوا هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى الى المزاج فلا سبيل اليه بالعلاج الا بان يتروح السر عن الهم الملمّ »[1] وفي مكان آخر من الكتاب يقول : « نظرت الى نفسي فرأيت كثرة حججها فدخلت الخلوة واشتغلت بالرياضة والمجاهدة أربعين يوما فانقدح لي من العلم ما

---

(١) المنقذ من الضلال ص ٤٨ مصدر سابق.

لم يكن عندي، أصفى وأرق منه مما كنت أعرفه فنظرت فاذا فيه قوة فقهية، فرجعت الى الخلوة.... فنظرت فاذا هو قوة ممزوجة بالعلم ولم الحق باهل العلوم الدينية، فقلت ان الكتابة على المحو ليست كالكتابة على الصفاء الأول والطهارة الأولى »[1].

كانت هذه التأملات التي كتبها في مكة المكرمة وحصلت حوادثها في بغداد، ولكنه لم يكتف بترك الناس ونكوله عن التدريس فحسب بل أراد الامعان في العزلة عن الناس فسافر الى مكة ثم الى دمشق الشام وفي دمشق عكف في منارة الجامع الأموي وألف كتابه الشهير : « احياء علوم الدين » وغيره من كتبه المهمة، وأكمل رحلة اعتكافه وعزلته بزيارته لبيت المقدس ثم الاسكندرية وآخر مطافه في العزلة بلدته طوس حيث انهمك في الاعتزال وبالغ في ذلك في التأمل والجهاد النفسي والتفكير ووزع وقته آخريات حياته بين خانقاه[2] الصوفية ومجالسة أرباب القلوب والكشف الباطني كما يسميهم.

رأيــه في الصوفيــة :

يقول الغزالي « اني علمت يقينا ان الصوفية هم السالكون الطريق الى الله تعالى خاصة وان سيرتهم احسن السير وطريقتهم أصوب الطرق، واخلاقهم أزكى الاخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على اسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم واخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا الى ذلك سبيلا.. فان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مثقبة من مشكاة النبوة، وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به »[3].

والحقيقة ان الصوفية تقترن بالهروب من الواقع أو هي الهروب من الواقع والزهد فيه، تأتي الصوفية وكأنها حرب مقصودة لتخدير المجتمع الاسلامي في جميع القرون وبالاخص العصور الوسطى.

وقد بقيت الافكار الصوفية حية حتى عصر ابن تيمية الذي حارب هذه

---

(١) نفسه ص ٢٨.

(٢) الخانقاه هي مدرسة من مدارس الصوفية.

(٣) المنقذ من الضلال ص ٤٩ ، ٥٠ مصدر سابق.

الافكار والانعزال عن المجتمع واعتبرها أفكارا انهزامية وهروبا من الواقع والمجتمع الذي طالما انتظر منه ان يفعل الكثير نحو دينه ووطنه.

حقا لقد أثر هذا الزهد الصوفي ـ ان صح هذا التعبير في الغزالي وغيره من الذين صادفت هذه المعاني الذليلة من هوى النفس المتحللة المغلوبة على أمرها التي تؤثر السلامة في البعد عن الكفاح، وتطلب الراحة في اعتزال الخلق ولو كان في ذلك ذل النفس، وعار الكسل، وفقر العيش، وضياع البلاد، فتجد المستضعفين.. والمتصوفين يمعنون في الانزواء جماعات جماعات فرارا من الواجب اذا جدّ الأمر.

حقا ان الصوفية قضت على النشاط، ودمرت العقول، فاستحلت الرضا بالتافه وحرمت التطلع الى عظائم الأمور، وهجرت من العقيدة صلب الحياة والحركة فيها، وأرست أوتادها حول أوراد الشيوخ، وغفلت عن حقوق الله جل شأنه التي تتمثل كاملة في رعاية مصالح الأمة الإسلامية، فإعـزاز الدين لدى الصوفي ان يتعقب فضلات المارين لرفعها، والفرار من السلاح، والزود عن الممتلكات والحرمات.

ومهما اختلفت وجهة نظر الزهاد من الصوفية ومذاهبهم فقد اتفقت كلمتهم على تحريم المكاسب والعمل وايقاف الدولاب الاقتصادي.

فهم يقولون « ان البيع والشراء باطل، وان السعي في طلب الرزق معصية لانه سوء ظن بالله، وتكذيب لوعوده، ويعنون بذلك قوله تعالى : ﴿ **وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها** ﴾[1] لان التدبير للمال يشغل القلب عن العبادة »[2] ويقولون « ان المال حجاب النفس، وان حبسه يتنافى مع التوكل وهم في زمن كانوا ومازالوا احوج ما يحتاجون اليه في دعوتهم للجهاد في سبيل الله لاجلاء اعداء الاسلام، تلك الدعوة التي توحد صفوفهم وتجمع كلمتهم، وتجعل اعداء الله واعداءهم هيّابين لهم غير طامعين في بلادهم، لان المسلمين في

---

(١) سورة هود الآية ٦.

(٢) انظر كتاب الصوفية ـ سميح عاطف الزيني ص ٦١ وما بعدها.

عصورهم كانوا متفرقين ومغلوبين على أمرهم في بعض البلاد، وكانت المحاولات داخلا وخارجا جادة للقضاء على بلاد المسلمين »[1].

والغزالي رحمه الله حين تأثر بهذه الصوفية فانه يرى أكثر ارائهم ونجد هذا واضحا في اتجاهه في احياء علوم الدين وكيمياء السعادة وكتاب الأربعين والمنقذ من الضلال وغير ذلك من كتبه الأخرى التي اتضح فيها الاتجاه الصوفي، فهو يرى الجهاد الحقيقي في تعذيب البدن بالجوع والسهر ولذلك حصر جهده في كتاباته اخيرا حول الفضائل السلبية والمجاهدات النفسية التي تلائم النزعة الصوفية، فاعتبر الخمول والتقشف والسكنة من أمهات الفضائل، وعن الفقر والزهد والصمت والجوع من اكبر القربات.

وهكذا يبعد الغزالي عن ادراك الحقيقة التي طالما بحث عنها بمقدار ما اندفع في هذا التيار الصوفي الجارف، وننقل بعض النصوص عن كتبه فيقول عن العزلة ورأيه فيها : « انها لا تكون الا بالانقطاع عن الدنيا بالكلية، وتفريغ القلب منها، وقطع الهمة عن الاهل والمال والولد والوطن والعلم والولاية والجاه حتى يصير الشخص في حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه، ثم يخلو بنفسه في زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب، ويجلس فارغ القلب مجتمع الهم، لا يشغل فكره بقراءة القرآن، أو تأمل في تفسير، أو كتابة حديث ونحو ذلك... ان العزلة لا تكون إلا في بيت مظلم فمن لم يكن له بيت مظلم فليلف رأسه في جيبه أو يتدثر بكساء، أو ازار، ففي مثل هذه الحال يسمع نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة الربوبية »[2] وفي كتاب الأربعين يقول : « والمجاهدة تكون بلزوم زاوية ينفرد بها العبد، ويوكل به من يقوم له بقدر يسير من الرزق الحلال، ويلقنه ذكرا من الأذكار... ومن المجاهدة دفع الوساوس التي تترتب على وجود المرء في الخلوة وتقفل باب الفكر، وتتجرد للذكر مع ملازمة هذه الحال، ومن المجاهدة تأديب النفس بتثقيل الاوراد والوظائف واجهادها بالاذكار والصلوات والسهر وقلة الطعام »[3].

---

(١) الصوفية. سميح عاطف الزيني ص ٦١ وما بعدها.
(٢) احياء علوم الدين ٣ / ١٢١.
(٣) كتاب الاربعين ص ١٣.

ونتابع رحلتنا مع الغزالي في صوفيته وزهدياته الغريبة لنقرأ هذه النصوص :
النص الأول : ان مقامات المتوكلين ثلاث مقامات : **الأول** ـ مقام من يترك الزاد وهو يدور في البوادي وهذا افضل المقامات. **الثاني** ـ مقام من يقعد في البيت أو في المسجد وهذا أضعف من الأول. **الثالث** ـ مقام من يخرج للكسب على الوجه الذي لا يقصد به الاستكثار وهذا ادنى درجات المتوكلين »[1].

ونرى مع الدكتور زكي مبارك[2] ان الغزالي لم يوفق عندما جعل الكسب أدنى درجات التوكل لاسيما وهو الذي يقول في نص آخر « من الخطأ أن يعتقد ان معنى التوكل ترك الكسب بالبدن وترك التدبير بالقلب والسقوط على الأرض كالخرقة الملقاه، وكاللحم على الوضم وهذا ظن الجهال فان ذلك حرام في الشرع والشرع قد أثنى على المتوكلين، فكيف ينال مقام من مقامات الدين بمحظورات الدين »[3].

النص الثاني : يقول الغزالي في الحالة الثالثة من درجات المتوكلين وهي أقل مرحلة عنده : « أما المعيل صاحب الاولاد فانه لا يجوز له الا المقام الثالث وهو توكل المكتسب كتوكل أبي بكر[4] رضي الله عنه اذ خرج للكسب، فاما دخول البراري وترك العيال توكل في حقهم، او القعود عن الاهتمام بأمورهم فهذا حرام وقد يفضى بهم الى الهلاك، ويكون هو مؤاخذ بهم، بل التحقيق أنه لا فرق بينه وبين عياله، فان ساعده عياله على الصبر على الجوع مدة وعلى الاعتداد بالموت على الجوع رزقا وغنيمة بالآخرة فله أن يتوكل في حقهم[5] فالغزالي بنصه هذا يرى ان الموت جوعا من أفضل القرب وهذا منتهى المجازفة من الغزالي، اذ كيف يرضى ان يعود الرجل أبناءه على الجوع، ويربيهم عليه وعلى الموت جوعا في سبيل الآخرة والله جل شأنه ينهى عن القاء النفس الى التهلكة.

---

(١) احياء علوم الدين ١٩١/٤.

(٢) يعلق د. زكي مبارك على هذا النص بقوله : « عجيب والله ان يكون الكسب ادنى درجات المتوكلين ص ٢٠٥ من كتاب الاخلاق عند الغزالي.

(٣) احياء علوم الدين جـ ٤ ص ١٩١.

(٤) انظر كيف جعل ابا بكر من الفئة الثالثة من المتوكلين والصوفية من الفئة الأولى. وهذا تخليط ووهم فأبو بكر رضي الله عنه ايمانه يزن ايمان أمة محمد ﷺ.

(٥) انظر احياء علوم الدين ١٣٩/٤ ، ٥٩/٣.

مستند الغزالي في ميله للصوفية :

نحاول في هذه السطور القاء ضوء سريع على مستند الغزالي فيما ذهب اليه في زهدياته التي أوصلته الى هذا الميل الجارف الى انكار الحياة والهروب منها :

أولا : القرآن :

يرى الغزالي ان الآيات الواردة في ذم الدنيا والزهد فيها هي سلاحه الأول، الذي أراد ان يتوج به أفكاره الصوفية الاستسلامية لا الإسلامية كقوله تعالى : ﴿ **وما الحياة الدنيا إلّا متاع الغرور** ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ **فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وماله في الآخرة من خلاق** »[2]، وما شابه هذا من الآيات التي تنهى الانسان عن الركون الى الحياة الدنيا وزخرفها.

ثانيا ـ السنّــــة :

للصوفية أحاديث يسندونها الى الرسول ﷺ كذبا ونقلها من لا يحسن الرواية جهلا منه دون تحقيق ومن بين من ردد هذه الاحاديث الغزالي في كتابه الاحياء، وقد ألقى علماء الحديث عليها الاضواء الكاشفة وبينوا درجتها من الصحة والضعف، وحكم على أكثرها بالوضع والاختلاق، ومن الاحاديث التي تعلق بها الصوفية ونقلها الغزالي : « حب الدنيا رأس كل خطيئة »[3] وحديث : « الدنيا ملعونة ما فيها الا ذكر الله »[4] وحديث : « أي أمتك شر قال الأغنياء »[5] وحديث : « ليس من عمل أحب الى الله من جوع وعطش

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٨٥.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٠٠.

(٣) قال في كشف الخفاء، رواه البيهقي باسناد حسن، وفي رواية لولد أحمد بلفظ « رأس الخطيئة حب الدنيا » انظر كشف الخفاء للعجلوني ٤١٢/١ وانظر احياء علوم الدين ١٣٩/٣ .

(٤) اخرجه ابن ماجة في سننه ١٣٧٧/٢، وانظر كشف الخفاء ٤٩٦/٢ رواه الترمذي.

(٥) قال العراقي في تخريج احاديث الاحياء غريب لم أجده بهذا اللفظ، والطبراني في الاوسط والبيهقي في الشعب من حديث عبد الله بن جعفر « شرار أمتى الذين ولدوا في النعيم وغزوا به يأكلون من الطعام الوانا » وهو حديث ضعيف احياء علوم الدين ٢٣٢/٣.

وانه لا يدخل ملكوت السموات من ملأ بطنه »[1]. وقد حشد الغزالي أحاديث في كتابه هذا وغيره ولم يهتم بقوة الحديث ودرجته من الصحة وقد كشف العلماء زيفها »[2].

ثالثا ـ ما قاله المتصوفة قبله : للغزالي سلف قبله وسبقه الى التصوف فمدرسة الصوفية قديمة اذ ما هي الا نزعة وساوس لا تستند الى كتاب او سنة او اجماع من العلماء، ولا تستند ايضا الى روح الشريعة واهدافها بل تستند الى خيالات من السادة الصوفية كأبي طالب المكي صاحب قوت القلوب والحارث المحاسبي صاحب الرعاية وغيرهما من مشاهير الصوفية الذين قرأ الغزالي كتبهم ورجع اليها في كتبه وخاصة كتابه الكبير احياء علوم الدين.

رابعا : وصايا المسيح عليه السلام : نرى ان الغزالي رحمه الله بحكم ثقافته الواسعة وقراءته المتواصلة قد اطلع بدون شك على ما نقل عن المسيح عيسى عليه السلام في عدة مواضع من وصاياه للحواريين التي تفيض بوجوب الاعراض عن الدنيا التي لا يستقيم حبها وحب الآخرة في قلب مؤمن.

تلك أهم مستندات الغزالي التي أثرت في مسلكه الصوفي وقد قدمت في أول البحث ان نظام الملك الفارسي قد أرسى دعائم الصوفية في ذهن الغزالي الشاب الحائر فيكون هذا سببا خامسا وهو الروحانية الفارسية التي تمثلت في نظام الملك وتقمصها بعده الغزالي.

أثر الزهد الصوفي على الغزالي :

أثر هذا الزهد في حياة الغزالي فقد طبقه على نفسه فهام الى البراري والقفار واعتزل عشر سنوات في منارة دمشق واصبح شبه معتزل طول حياته بعد

---

(١) قال العراقي في تخريج احاديث الاحياء ان حديث « اذا سددت كلب جوع برغيف وكوز من الماء فرد شهوته واثر بها على نفسه » أخرجه الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابي هريرة باسناد ضعيف ـ انظر احياء علوم الدين جـ ٣ ص ٩٢ قالت : وقد اشار الغزالي اليه في متن الاحياء فقال : « ان المقصود رد ألم الجوع والعطش جـ ٣ ص ٩٢. قلت ولدينا حديث ابن عمر الذي أورده الغزالي وهو حديث (ايما امرئ اشتهى شهوة فرد شهوته فآثر بها على نفسه غفر الله له) قال العراقي اخرجه ابو الشيخ ابن حبان في كتاب الثواب باسناد ضعيف جـ ٣ ص ٩٢.

(٢) منهم الامام السبكي في طبقاته ٤ / ١٦٦.

رجوعه الى بلدة طوس ونقول : ان اسعد ايام الاعداء أن يأخذ الناس بمذهب الغزالي ومن تابعه في الزهد والتصوف مذهبه في الجوع والفقر والخمول والتوكل فيصيرون عدما كما قال الغزالي نفسه أو كالعدم، يصيرون كما مهملا في هذه الحياة التي لا ترحم الضعيف[1].

ونعتقد مع من كتب عن مذهب الغزالي، أنه لم يكن يكتب للصالح العام بل يهتم بالمصالح الخاصة للمتصوفين، وان مذهبه ليس مذهبا يقوم عليه بناء الأمة فانه جعل الغاية من الاخلاق الحصول على السعادة الموهومة التي لا يجدها الا المتصوفون[2] وهذه السعادة هي في العزلة والفرار من الواقع وكثيرا ما تمناها الغزالي.

ونقول ان في الزهد الذي صوره الغزالي ودعا اليه القضاء على كل فرد وهدم لقوى الجماعة الإسلامية فيه صرف للهمم عن الجد والسعي في سبيل الخير للفرد والجماعة ومعلوم سلفا محبة اعداء الإسلام لمثل هذه الافكار الزهدية ورغبتهم الاكيدة في ان يؤمن بها المجتمع الإسلامي حتى يصبح ذليل النفس مهزول القوى يرضى باللقمة الساغبة من فتاتهم عالة عليهم اشباحا هزيلة، وظلالا لركام من الاجسام الزاوية... ماذا يحدث ـ وقد حدث مع الاسف ـ لو صدّق المسلمون بهذا المذهب واتخذوا الصوفية شعارا لهم، انهم سيكونون فريسة سهلة، للاعداء وهذا ما يريدون من المسلمين الذين اتم الله نعمته عليهم بالإسلام واكمل لهم الدين.

اذا كان الزهد الذي يراه الغزالي ما هو إلا اتجاه إلى الحياة الخاملة الخالية من اي عمل سوى العزلة التي تبعد الإنسان عن المجتمع العامل تبعده عن أهله ووطنيه فإنه بهذا يضيف للعاطلين رصيدا جديدا فالمجتمع الإسلامي مجتمع متحرك عامل.

ان الإسلام يريد من ابنائه العمل اليدوي والكسب الحلال، وينهى عن الميل الى العزلة والرهبانية.

---

(١) د. زكي مبارك. الاخلاق عند الغزالي ص ٢٢٣.

(٢) نفسه ص ٢٢٢.

ولا شك ان في الصوفية انعزالا عن المجتمع وخسارة اقتصادية لمن يزاد لها، وعالة على المجتمع وعبء اقتصادي ثقيل « وقد اعلمنا الرسول ﷺ بالرجل الذي كان يتعبد الله ليل نهار مفرغا نفسه لذلك وسأله أصحابه عن طريقة هذا الرجل العابد فقال لهم من يعوله ؟ قالوا أخوه قال : الرسول عليه السلام : اخوه أعبد منه ».

وحديث « لأن يمشي أحدكم مع أخيه في قضاء حاجته افضل من أن يعتكف في مسجدي هذا ستين عاما » وحديث : « قبل رسول الله ﷺ يدا ورمت من كثرة العمل وقال هذه يد يحبها الله ورسوله »[1].

هكذا يفهم الإسلام العمل وانه عبادة ولقد كان ﷺ وصحابته القدوة فلقد أثر عن عمر رضي الله عنه « انما خلقت الايدي لتعمل »[2] ومن أجل هذا الغى الإسلام الصوامع والبيع والرهبانية بصفة عامة ودعا الى الجهاد في سبيل الله الى ان جاءت الصوفية فاعادت هذه الفكرة فاخترعت الرباطات والخانقاه وما شابه هذه من الزوايا وغيرها وهي في الواقع ليست من طبيعة الإسلام وحبه للعمل بل تعتبر امتدادا للروحانية الفارسية والعبادة المسيحية مستدلين بتحنث الرسول ﷺ في غار حراء، والحق ان الرسول عليه السلام عندما بعث لم يفكر ان يرجع للغار ولم تنقل المصادر التاريخية شيئا من ذلك وكان بامكانه ذلك ولكنه نهى عن التنطع والتشدد في الدين لئلا يؤدي ذلك الى الوسوسة والاوهام التي وقع فيها الصوفية بعد ذلك.

« فقد أمر بقطع الحبل الذي كانت تتمسك به احدى النساء كلما تعبت من الصلاة وقال اقطعوه ان الله في غنى عن تعذيب هذه المرأة نفسها »[3] « وكذلك أمره للرجل الذي نذر ان يحج ماشيا ان يحج راكبا لنفس الغرض »[4] « ونهى أصحابه الذين ارادوا التبتل والعزوف عن النساء والتخفيف من الملذات

---

(١) حديث أخرجه الامام زيد في مسنده ص ٢٢٣.

(٢) تقدم تخريجـه.

(٣) حديث اخرجه مسلم وانظر البيان والتعريف جـ ٢ ص ٢٩٤.

(٤) حديث اخرجه الدارمي في السنن جـ ٢ ص ١٨٣، البخاري جـ ١٠ ص ٢٢٩.

كاللحوم ونحوها فنهاهم عن ذلك قائلا : اني أصوم وافطر واتزوج النساء وآكل اللحم فمن رغب عن سنتي فليس مني »[1].

هكذا كان الرسول ﷺ يربي أمته خشية من الغلو في الدين، وقد بين الرسول ﷺ هذا السبب فقال « ان هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق فان الله لا يمل حتى تملوا »[2].

هذه وصايا الرسول (عليه السلام) وغيرها كثير مما امتلأت به كتب السنّة المشرفة وهي وصايا حكيمة فيها المصلحة والخير العميم فالمسجد للمنسلم والسوق للمسلم فاذا انتهى المسلم من اداء صلاته فعليه ان يبتغي من فضل الله ﴿ **فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله** ﴾[3] ويقول تعالى : ﴿ **وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله** ﴾[4]، وكذلك حديث الشاب الذي رآه الصحابة يشتد ويسير بسرعة فقالوا لو كان هذا في سبيل الله فقال الرسول ﷺ لا تقولوا هكذا فانه ان كان يسعى على والدين له او يسعى على اولاد فانه في سبيل الله »[5].

وميل الغزالي رحمه الله الى الافكار الصوفية هو الذي جعل العلماء يستنكرون عليه هذه النزعة مع علمه الجم وهذا لادخاله الافكار الاستسلامية على الشريعة الإسلامية. وقد رأينا كيف ان الغزالي رحمه الله أثرت عليه هذه الافكار حتى ترك الجهاد وقت الحروب الصليبية التي كانت في وقته فحين دخل الكفار بيت المقدس كان الغزالي في عزلته في دمشق فلم يتحرك قلمه بكلمة واحدة بل كان يردد اوتاره وأوهامه التي يقولها في زاويته ودماء المسلمين تصل الى الركبة في المسجد الأقصى من فعل التتار ونعود للحديث مرة أخرى عند ابن تيمية رحمه الله.

---

(١) حديث اخرجه البخاري (انظر جواهر البخاري ص ٤٢١ تحقيق مصطفى عمارة).

(٢) حديث اخرجه البيهقي في السنن الكبرى جـ ٣ ص ١٩، وانظر جـ ١ ص ٢١ من سلسلة الاحاديث الضعيفة لمحمد ناصر الالباني.

(٣) سورة الجمعة الآية ١٠.

(٤) سورة المزمل الآية ٢٠.

(٥) حديث سبق تخريجه.

ب ـ منهجه في البحث :

كما رأينا رصيد الغزالي الفكري الذي تألف من عدة علوم اسلامية وأضاف اليها مكتبة أخرى من معرفته بالفلسفة واسرارها وعلم الكلام والصوفية، كل هذه العلوم جعلت من الغزالي كاتبا عظيما صاحب قلم سيال مع ما صاحبه من صفاته الخلقية كالادراك وقوة الملاحظة وغوصه على المعاني الدقيقة فهو مناظر محجاج[1] وقد ادرك ذلك شيخه امام الحرمين وقال عنه ان الغزالي « بحر مغدق »[2].

كل هذه الامكانيات الفكرية والرصيد الكبير من الصفات الخلقية للغزالي هيأت له مكانة كبيرة، وجعلت منه استاذا قادرا على الكتابة في كل فن أتقنه، ولهذا نجد مؤلفاته التي تزيد على المائتين فيها العمق في الفكرة والقوة في الاسلوب والابتكار في التأليف.

١ ـ المنهج الصوفي الانعزالي :

لعل الغزالي اول من اتسم منهجه الفكري بمحاولة تقريبه الصوفية التي كانت بعيدة عن عالم المؤلفات الإسلامية فجاء الامام الغزالي فحاول تقريبها ونجح في ذلك الى حد بعيد.

وقد أدرك ذلك العلماء بعده ولعل أبرزهم شيخ الإسلام ابن تيمية[3] الذي نقد الغزالي في اتجاهه هذا.

وخير دليل على مانقول هو ماكتبه في كتابه احياء علوم الدين والاربعين وكيمياء السعادة وغيرها من المؤلفات الأخرى التي اتصفت بهذه الصفة وقد أثر هذا الخط والمسار الفكري فيمن جاء بعد الغزالي واهتموا بكتابه الاحياء فبعضهم رفعه الى قمة كبيرة حتى قال عنه الامام النووي : كاد الاحياء ان يكون قرآنا[4]. وشرحه

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٠٣/٤.

(٢) نفسه ص ١٠٣/٤.

(٣) راجع ماكتبناه عن ابن تيمية ص ٢٦٢ من البحث .

(٤) انظر هذه الكلمة في كتاب : الفتح المبين شرح احياء علوم الدين المقدمة ص ٢٣.

العلماء عدة مرات واختصر مرات كثيرة[1]. وخرج العلماء احاديثه فكان هذا مبلغ الاهتمام به.

وأنا نرى ان كتابه الاحياء دعوة استسلامية، ولجوء الى المجتمع المتهالك وركون الى البطالة لاسيما وقد حملت بعض عباراته كلمات بعيدة كل البعد عن روح الدين الإسلامي ولعل من ابرزها قوله : ليس في الامكان ابدع مما كان[2] وغيرها من هذه الكلمات التي تثبط عزيمة المسلم بالاضافة الى ما كتبه في عدة فصول عن الزهد والخمول والفقر والخضوع وما شابه هذه الموضوعات[3] الامر الذي لا يفيد منه المجتمع المسلم المجاهد سوى القعود واللجوء في زاوية هاربا من المجتمع الحيّ العامل وتمثيلنا بكتاب الاحياء لانه هو اهم كتاب في نظرنا ومن آخر مؤلفاته فهو يمثل منهجه الفكري في مزجه الكتابات الفلسفية والصوفية ومحاولة اعتبارها من صميم الإسلام.

وقد رأينا كيف أثر الغزالي في كتابه هذا على من جاء بعده بحيث شدهم كثيرا اليه حتى اعتبره النووي وهو من خيرة العاملين والائمة المشهورين بالتقوى قريبا من القرآن فكتابه الاحياء حديث الناس قديما وحديثا.

وقد قلت انني اعتبره انهزامية كاملة وبطاقة استسلام ودعوة خمول رددها الغزالي في عصر عج بالصوفية والروحانية الفارسية والمسيحية الزاهدة التي ابتدعت هذه الصوفية وروجت لها ثم جاء الغزالي فجعلها علما بين دفتي كتاب.

جاء الغزالي فاحيا ما اندرس منها من كتابات شيخه أبي طالب المكي والحارث ابن اسد المحاسبي وغيرهما[4]، وهكذا برزت الصوفية رافعة رأسها بفضل الامام الغزالي الذي لم يكتب عنها فحسب بل طبقها مبدأ سار عليه آخر حياته واعتبر الصوفية منتهى أمله وأمل من ساروا معه في تياره الفكري[5].

---

(١) انظر ما كتبه صاحب كشف الظنون عن الاحياء.

(٢) احياء علوم الدين جـ ٤ ص ١٨٩ ـ ٢٩٣.

(٣) انظر نماذج في الاحياء المجلد الرابع من ص ١٨٩ ـ ٢٩٣ / طبع دار المعرفة بيروت.

(٤) سئل الامام ابن تيمية عن قراءة كتاب الاحياء فقال : انه ما هو مقبول ومنه ما هو مردود وعلته من كتاب المحاسبي في الرعاية جـ ١٠ ص ٥٥٠ من الفتاوى.

(٥) اقرأ كتابه المنقذ من الضلال ص ١٦.

٢ ـ منهج الشـــك :

آمن الغزالي بالشك واعتنقه منهجا علميا يسير عليه لمعرفة الحقيقة وذلك حيث يقول « ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات الا ما يشككك في اعتقاد الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعا اذ الشكوك هي الموصلة الى الحق فمن لم يشكك في النظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال »[(١)].

اذن فالشك عند الغزالي كانت طريقته الى الحق ـ حسب رأيه ومنهجه ـ وكانت اكثر مؤلفاته في علم الكلام والفلسفة وغيرها تسير على هذا النحو.

ولم يوفق الغزالي بسلوكه هذا المنهج للوصول الى الحقيقة، وقد قال شيخ الإسلام « انه شرق شرقه لم يستطع بعدها السلامة منها »[(٢)].

٣ ـ منهج الاستقـــراء :

والغزالي من خيرة العلماء الذين سلكوا هذا المنهج في مؤلفاتهم وكتاباتهم وعطائهم الفكري العميق فهو عالم نظار متمكن أصولي مجادل منطقي تمكن له روافده الثقافية من سلوك منهج الاستقراء واستطاعة الخوض في ذلك والاحاطة بما قاله العلماء وكتبه الاصولية كلها دليل على هذا ولعل اهمها وابرزها كتابه : المستصفى، شفاء الغليل، المنخول، وغيرها من كتبه الاصولية فقد بنى هذه الكتب على الاستقراء والبحث والاستقصاء بناها على الجدل والجواب والسؤال فجاء كتابا مقنعا ودراسة مقارنة للمذاهب الاصولية كلها وكذلك فعل في كتابه تهافت الفلاسفة وغيره وفي رده على الباطنية في كتاب « المستظهري » وغيره ومنهج الاستقراء اثرى مؤلفاته الغزالي واتاح للعقل وللباحث بعده ان يسير معه في كتاباته ويوافقه او يخالفه اتاح المناقشة الحرة والبحث الهادىء الرصين في كثير من الاحيان.

---

(١) ميزان العمل ص ١٦، وانظر المنقذ من الضلال ١٢/١٣.

(٢) انظر فتاوى ابن تيمية جـ ١٠ ص ٥٥٢ وعبارته متقاربة لهذه العبارة اذ يقول وقد انكر ائمة الدين على أبي حامد هذا رأي ما أبداه من صوفياته في كتابه وقالوا مرضه الشفاء شفاء ابن سينا في الفلسفة.

٤ ـ المنهج النفسي والتربوي :

والغزالي عالم نفسي بدون شك فكتاباته في الاحياء قبس جيد ووهج ساطع في سماء الكتابة النفسية، فهو يخاطب الشعور والعاطفة، ويسيطر على العقل من خلال اسلوبه النفسي المؤثر، فالاحياء كتاب اثر نفسيا فيمن بعده وعالج فيه أكثر من موضوع، وقد افسح مجالا للتربية النفسية والروحية وكتب فصولا عديدة عن طريقة التعليم والتدريس وكذلك في كتبه الاخرى وخاصة رسالته الصغيرة التي سماها « الى ولدي » فهي رسالة نفسية اتضح فيها المنهج السلوكي الذي جعل منه الغزالي هدفا في كتاباته.

والغزالي خير من دلل على اجادته هذا الاسلوب في مؤلفاته وأقرب دليل بين ايدينا كتابه « المنقذ من الضلال » فهو خلجات نفسية وترجمة جيدة لحياته وما خالجها من شكوك وما مرّ بها من مراحل فكرية، وهو اعتراف منه بجميع ادوار حياته الفكرية وهو بهذا يقصد التأثير على من بعده باعطائه التجربة كاملة صاغها بأسلوب نفسي مؤثر.

٥ ـ منهجه في الدراسات الاقتصادية الإسلامية :

الغزالي كغيره من علماء المسلمين الاوائل الذين كتبوا في كل المعرفة الإسلامية وجندوا أقلامهم للذب عن الإسلام واهتموا بالدراسات الموسوعية دون الميل الى التخصص، فلهذا لانجد الغزالي يفرد كتبا معينة في الاقتصاد الإسلامي بل يدخله ضمن دراساته الفقهية اذ هو في الحقيقة جزء من الفقه الإسلامي.

وقد جاءت كتابات الغزالي في الاقتصاد ممثلة في أبواب المعاملات من كل مؤلفاته ولقد أفرد لها مساحة كبيرة في كتابه احياء علوم الدين وخاصة في جزئيه الثاني والثالث وبالاضافة الى ذلك فانه درس ظواهر اقتصادية كثيرة. ومن منهجه في ذلك :

أ ـ عدم افراد الكتابات الاقتصادية في كتب مستقلة فقد جاءت دراسة الاقتصاد الإسلامي استطرادا وكتابات جزئية منشورة في كتبه فمثلا نجد بحث الضرائب وتوظيف الاموال جاء وببحث مستفيض في كتابه شفاء الغليل[1] وأشار

---

(١) انظر شفاء الغليل من ص ٢٣٣ الى ص ٢٤٥.

في حدود صفحة واحدة لهذه المسألة في كتابه المستصفى، وكذلك فعل بالنسبة للنقدين فلقد بحثها بحثا مستفيضا في كتابه « احياء علوم الدين » ولم تخل كتبه الفقهية بطبيعة الحال عن بحث النقدين والصرف في أبواب الصرف وأبواب الربا، ونرى أن عدم طبع كتب الغزالي كاملة قد حرم المكتبة الاقتصادية الإسلامية من ثروة فكرية جيدة لقوة آرائه الاقتصادية وانطلاقا من هذا فقد وزع الغزالي بحوثه حسب حاجاته الى الحديث في أي مكان يكتب فيه شأنه شأن العلماء الآخرين الذين تتصف كتبهم وتشمل كل نافع ومفيد، ونرى ان بحث النقدين مثلا لم يكتمل بعد له صورته الكاملة عند الغزالي نظرا لعدم توفر جميع كتبه ولهذا فما يراه الباحثون ما هو الا صورة الموجود فقط.

وانبنى على ذلك صعوبة البحث في فقه الغزالي الاقتصادي ولا أرى الباحث الا سيقطع رحلة طويلة يبحث بين ثنايا السطور وتحت الفصول عن كلام الغزالي في الاقتصاد بين اي فن من الفنون ولا نقول ان هذا يقلل من شأن الغزالي او لندلل على تشتت فكره فقد قلنا قبل هذا ان هذه سمة منهجية للعلماء من الرعيل الأول وهدفهم طيب وهو افادة القارىء بكل فن من الفنون ورغبته المثمرة في الانتقال من فن الى فن في آن واحد حتى لا يمل الكتابة الرتيبة المتخصصة في موضوع واحد والغزالي كغيره من العلماء يطيل احيانا في بحث المسألة واحيانا يقتطف اسطرا مكتفيا بالاحالة الى ما كتبه في احد كتبه او ما سيكتبه فهذا المنهج معلم ظاهر ككل الدارسين للمؤلفين المسلمين.

اذ لا يهتمون بالترتيب والتبويب والتخصص في المادة نفسها بقدر ما يهتمون بالفائدة العلمية والتي رأوا انها تغطيها اي مسألة علمية في اي فن.

المنهج الجدلي :

كشف الغزالي عن منهجه في الجدل وآداب المناظرة حيث يقول : « وأن الغاية من الجدل والمناظرة هو الحق والحقيقة وليست التغلب على الخصم والتفوق على المناظر، وشرط على المناظر ان يكون مجتهدا يفتى برأيه، وأن لا يناظر الا في مسألة واقعة أو قريبة من الوقوع غالبا، وان تكون المناظرة في طلب الحق، كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يناظره، ويرى رفيقه معنيا لا خصما ويشكره اذ عرفه الخطأ وأظهر له الحق، وأن

يناظر مع من يتوقع منه الاستفادة ممن هو مشتغل بالعلم »[1].

التماسه منهج القرآن كمنطلق في دراساته :

يقول الغزالي « ان اسلوب القرآن ابلغ من اسلوب المتكلمين وانفع وأعم وأشمل للطبقات والمستويات الفكرية المختلفة وان علم الكلام علاج مؤقت نشأ عن شبهات وشكوك ولا حاجة للطبع السليم اليه اما القرآن فهو الغذاء الصالح والماء السائغ يحتاج اليها كل انسان ينتفع بهما ولا ضرر منه ولا خطر »[2].

ابداء رأيه فقط في دراساته الاقتصادية :

بتتبعي لكتابة الغزالي في الاقتصاد الإسلامي لم أره اهتم بالفقه المقارن وذكره للآراء على خلاف كتاباته الاخرى في كل الفنون فهو مجادل لبق وهو يذكر رأي غيره لكنه هنا يبدي رأيه ويستدل له من الكتاب والسنة ويكتفي على منهجه الاصولي بفرض سؤال والاجابة عليه وينتهي الى الرأي الذي يريده وهذه طريقة جيدة لعله استفادها من كتاب الامام الشافعي في كتاب الام لاسيما وهو شافعي المذهب اذ طريقتهم فرض سؤال والاجابة عليه مع النفس الطويل في الكتابة وكثرة الاسئلة حتى تتضح المسألة تماما وهذا رأي قد لايشاركني فيه الكثير ولكني لاحظته في كتاباته الاقتصادية فقط وكنا نود أن يذكر الغزالي مذاهب العلماء ويجيب عنها فهو عالم حجة متفنن.

ونذكر من خلال هذه الدراسة ثلاث نماذج :

النموذج الأول : توظيف الاموال. **النموذج الثاني** : أولويات الانفاق.

النموذج الثالث : النقديـن.

ثانيا : نماذج من اجتهادات الامام الغزالي الاقتصادية

النموذج الأول : توظيف الاموال او فرض الضرائب على الاغنياء عند حاجة بيت المال :

(١) نقلا عن نوابغ الفكر الإسلامي للاستاذ / أنور الجندي ص ٢٨٧ نشر دار الرائد العربي ـ بيروت.

(٢) ابو الحسن الندوي في كتابه الفكر والدعوة نقلا عنه الاستاذ / أنور الجندي في كتابه نوابغ الفكر الإسلامي ص ٢٨١.

نقتصر في بحثنا على الضرائب التي يفرضها الامام عند خلوّ بيت المال، اما البحث في الضرائب من حيث العموم فهذا له مكان آخر وليس من مستلزمات بحثنا.

ونرى قبل ان نعرض الاراء في هذه المسألة ان نشير الى أن هذه المسألة من المسائل المستجدة لدى علماء القرن الخامس الهجري ومنهم الامام الغزالي وشيخه الجويني ـ حسب الراجح لدينا ـ قال الامام الجويني رحمه الله « فليكن الكلام وقد صفر بيت المال واقعة لانعهد فيها للماضين مذهبا ولا نحصل لهم مطلبا ولنجر فيه على ما جرى الاولون اذا دفعوا الى وقائع لم يكونوا يعهدونها ولا يألفونها ولم ينقل لهم مذاهب ولم يعرفوها.. »[1]

وبحسب الاستقراء لا أعرف أن احدا سبق امام الحرمين بالكلام عنها بالتفصيل الذي كتبه وتبعه بعد ذلك تلميذه الغزالي وكتب عنها في كتابيه : « شفاء الغليل »[2]، والمستصفى[3]، ثم نقل بعد ذلك الفقه المالكي هذه المسألة عند كلامه على المصالح المرسلة متمثلا في الامام الشاطبي المالكي رحمه الله وذلك في كتابه الاعتصام[4] ثم اشهرت المسألة بعد ذلك وافتى فيها العلماء لاسيما علماء القرن الثامن والتاسع (نقلا عن الامام الغزالي).

ونعرض هنا حجج كل من المجيزين والمانعين ثم نبين رأينا على ضوء التطبيق العلمي :

الاتجاه الأول ـ المجيزون :

أ ـ يقول الامام الجويني : « اذا خلا بيت المال انقسمت الاموال الى ثلاثة **أحدهما** : ان يطأ الكفار والعياذ بالله ـ بلاد الإسلام ـ ... فاتفق حملة

---

(١) غياث الامم للامام ابو المعالي الجويني امام الحرمين ص ١٩٧. نشر دار الدعوة بالاسكندرية سنة ١٩٧٩. تحقيق احمد مصطفى حلمي ود. فؤاد عبد المنعم.

(٢) انظر شفاء الغليل ص ٢٣٤ ـ ٢٤٣ تحقيق الدكتور حمد الكبيسي نشر وزارة الاوقاف بغداد سنة ١٩٧٠.

(٣) انظر ص ٣٠٣/٣٠٥ من المستصفى.

(٤) الاعتصام جـ ٢ ص ١١٣ وما بعدها وقد نقل الشاطبي : النص الكامل عن المستصفى دون تغيير.

الشريعة انه يتعين على المسلمين ان يخفوا ويطيروا الى موافقهم... حتى انتهوا الى ان على العبيد ان ينسلخوا من ربقة طاعة السادة ويبادرون الجهاد على الاستبداد واذا كان هذا دين الامة ومذهب الائمة فاي مقدار من المال في هجوم امثال هؤلاء يضعف لو مست الحاجة اليها واموال الدنيا لو قوبلت بقطرة دم لم تعد لها ولم توازنها ومن أبدى في ذلك المقام من المستحقرات.... وأجمع المسلمون على انه اذا اتفق في الزمان مضيقون فقراء مملقون تعين على الاغنياء ان يسعوا في كفايتهم، وكذلك اتفقوا كافة على وجوب بذل الاموال في تجهيز الموتى وغيره من جهات فروض الكفاية، فلاح على أبلغ وجه انه يجب على الأغنياء في هذا القسم ان يبذلوا فضلات أموالهم »[1].

ثانيهما : لا يطؤوها ولكنا نستشعر من جنود الإسلام اختلالا ونتوقع انحلالا وانفلالا لو لم نصادف مالا، ثم يترتب على ذلك استجراء الكفار في الاقطار... فهذا الفن ملحق بالقسم الأول قطعا، ولا يحل في الدين تأخير النظر للإسلام والمسلمين الى اتفاق استجراء الكافرين ولو فرض في هذه الحال توقف لا نحل العصام والدفع أهون من الرفع واموال العالمين لا تقابل وطأة الكفار في قرية من قرى الدمار »[2].

ثالثهما : ان يكون جنود الإسلام في الثغور والمراصد على أهمية الاستعداد ولو وقفوا ولو بذلوا للجهاد وللغزو لاحتاجوا الى ازدياد في الاستعداد وفضل استمداد ولو لم يجدوا لانقطعوا عن الجهاد، فذهب ذاهبون الى انه ــ رأي الامام ــ لا يكلفهم ذلك بل يرتقب في توجيه العساكر ما يحصل من الاموال ــ يقول الجويني ــ « والذي اختاره قاطعا به ان الامام يكلف الاغنياء من بذل فضلات الاموال ما يحصل به الكفاية والغناء فان اقامة الجهاد فرض على العباد »[3].

---

(١) غياث الامم ص ١٩٢.

(٢) الدفع أهون من الرفع هذه قاعدة من قواعد الشريعة انظر الاشباه والنظائر للسيوطي ص ١٥٣ القاعدة الثالثة عشر.

(٣) نفسه ص ١٩٣.

ب ـ ويقول الامام الغزالي :

« فان قيل فتوظيف الخراج من المصالح، فهل اليه سبيل ام لا ـ قلنا ـ لاسبيل اليه مع كثرة الاموال في ايدي الجنود، أما اذا خلت الايدي من الاموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام، او خيف ثوران الفتنة من اهل الغرامة في بلاد الإسلام فيجوز للامام ان يوظف على الاغنياء مقدار كفاية الجند »[١].

ومستند الامام الغزالي الى الأدلة الآتية :

١ ـ انا نعلم انه اذا تعارض شران او ضرران قصد الشارع دفع أشد الضررين واعظم الشرين وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالاضافة الى ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الامور ويقطع مادة الشرور »[٢].

٢ ـ هذا لا يخلو عن شهادة اصول معينة فان لولى الطفل عمارة القنوات واخراج أجرة الفصاد[٣] وكل ذلك تنجيز خسران لتوقع ماهو اكثر منه »[٤].

٣ ـ الاموال مبتذلة يجوز ابتذالها في الاغراض التي هي اهم منها، وانما المحظور سفك دم معصوم من غير ذنب سافك »[٥].

٤ ـ ان يكون الامام بحيث تجب طاعته ـ أي تتوفر فيه شروط الولاية الإسلامية.

٥ ـ ان يكون التوظيف بالقدر الذي يراه الحاكم كافيا الى أن يتوفر في بيت المال.

٦ ـ نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه ضرب الخراج على أرض العراق فأصل الضرب موجود ثابت بالاتفاق، وانما اختلف العلماء في طريقته.

---

(١) المستصفى ٣٠٣/١.

(٢) المستصفى ص ٣٠٤/١.

(٣) هكذا بالمستصفى في جميع نسخه والذي يبدو لي انها : الحصاد بالحاء لتناسبها مع المعنى.

(٤) نفسه ص ٣٠٤/١.

(٥) نفسه ص ٣٠٥/١.

٧ ـ انه مصلحة مرسله لم يشهد الشرع باعتبارها ولا بالغائها، فان أنكر وجه المصلحة في هذا مغالطة لان الامام وقد فرضنا انه عادل ومحتاج وان لم يفعل ذلك انحل النظام وسادت الفوضى وضاعت ديار المسلمين، فاذا ترددنا بين احتمال هذا الضرر العظيم وبين تكليف الناس حماية انفسهم بفضلات أموالهم فانه يجب ألّا يكون هناك خلاف في تعيين جانب التوظيف على الاموال وهذا مما يعلم قطعا من كلي الشريعة في هذا حماية الدين والدنيا قبل أن نلتفت الى الشواهد الخاصة بهذه المسألة من اصول الشرع[1].

٨ ـ ان الاب في حق طفله مأمور برعاية الاحسن وأن يتصرف في ماله الى وجوه من النفقات والمؤمن في الغرامات والعمارات فكل ما يراه سببا لزيادة في ماله في الحال او لحراسته في المآل جاز له بذل المال في تحصيله ومصلحة خطئه وكافة المسلمين لا تتقاصر عن مصلحة طفل واحد فكيف يستجيز منصف انكار ذلك المعنى على الاعتراف بظهور المصلحة[2].

هذه وجهة نظر الغزالي وأدلته وشروطه لخصناها من المستصفى وشفاء الغليل وهي كما يرى الباحث مستقاة من استاذه وشيخه الجويني في كتابه الغياثي[3] ـ الا أن ما كتبه الجويني اوضح وأبين في التقسيم والتأصيل.

ومن الحق ان نقول : ان الغزالي اضاف الى رأي شيخه الشروط المطلوبة لهذه الوظيفة وذلك حين يقول : « الذي نراه جواز ذلك عند ظهور وجه المصلحة وانما النظر في بيان وجه المصلحة فنقول :

توظيف الخراج في عصرنا هذا ـ اي عصر الغزالي ـ وفي كل عصر هذا مزاجه ومنهاجه، ظلم محض لارخصة فيه فان آحاد الجند لو استوفيت جراباتهم، ووزعت على الكافة لكفاهم برهة من الدهر... وقد اتشحوا بتنعمهم وترفهم في العيش وتبذيرهم في افاضة المال على العمارات... فكيف نقدر احتياجهم الى

---

(١) المستصفى ١/٣٠٥.

(٢) شفاء الغليل ٢٤٣.

(٣) غياث الامم في التياث الظلم ص ١٩٢/١٩٣ وهذه شهرة كتابه.

توظيف خراج لامدادهم وارفاقهم، وكافة اغنياء الدهر فقراء بالاضافة اليهم ؟... فأما لو قدرنا اماما مطاعا مفتقرا الى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك... وخلا بيت المال وأرهقت حاجات الجند الى ما يكفيهم، وخلت عن مقدار كفايتهم فللامام ان يوظف على الاغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال الى أن يظهر لهم مال في بيت المال »[1] .

فالغزالي من هذا النص يشترط

أ ـ ان يكون الامام مطاعا.
ب ـ ان يتحقق خلو بيت المال من المال.
جـ ـ ان هذه حالات استثنائية أي يأخذ الإمام قدر كفاية الجند فحسب .

الاتجاه الثاني ـ المانعون للضريبة :

وهذا رأي يتجه الى أنه لاداعي لها فاذا اضطر الامام الى ذلك فان عليه أن يستلف ويقترض الى أن يأتي في بيت المال مال فيرده لمن يقترضه.

ودليل ذلك ـ ١ ـ أن له اصلا في الشريعة الإسلامية فقد استلف الرسول ﷺ الى أن تأتي الصدقة[2]، واستعجل ايضا الصدقة اي الزكاة عامين من عمه العباس رضي الله عنه[3] كل هذا من الرسول ﷺ حل سريع لهذه الازمة الطارئة فلو كان يسوغ ذلك لاحد لكان لرسول الله ﷺ ان يعمل ذلك وهو المبلغ عن الله والقدوة.

٢ ـ ان مآخذ الاموال لو تعددت الطرق المضبوطة والمسالك المعلومة في الشريعة لانبسطت الايدي في الاموال ولجر ذلك فنونا من الخبال، ولم يتبق ذو مال بماله لا في حاله ولا في مآله وهذا خروج عن منبسط الدين، وحل عرى الإسلام من أموال المسلمين »[4] .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.
(٢) اخرجه أبو داود في السنن جـ ٣ ص ٦٤٢، واخرجه الامام الشافعي في السنن عن مالك ص ٤٦ طبع القاهرة ـ القباني د. ت.
(٣) اخرجه الترمذي بشرحه عارضه الاحوذي جـ ٣ ص ١٩٠.
(٤) غياث الامم للجويني ص ٢٠٢ مرجع سابق.

٣ ـ وصف أيضا استدلالا لهم بأنه لا حق في المال سوى الزكاة[١]، وبأصل احترام الملكية الشخصية[٢]، وبحديث لايحل مال امرئ مسلم الا بطيب من نفسه[٣]، وبعموم الاحاديث الواردة في ذم المكسى[٤] والعشور[٥].

والرأي الذي نرجحـــه :

ان على الامام ان يفرض الصريبة على القادرين حالة توفر هذه الشروط التي اشترطها العلماء رحمهم الله لئلا تحصل المفسدة وهي كما قال الامام الغزالي مصلحة يشهد الشرع باعتبارها لان حماية الارواح اهم من ابتذال الاموال.

اما من ذهب الى المنع فقد تولى امام الحرمين الرد باختصار عليهم في جانب الاستقراض وقد نقل ذلك الغزالي بالحرف الواحد من كتاب شيخه ونحن ننقل لفظ امام الحرمين ونتبع ذلك بمناقشتهم في استدلالهم الآخر يقول الامام الجويني : « والمرتضى عندي : ان ذلك جبن وخور وذهول عن سنن النظر، فان للامام ان يأخذ من الجهات التي ذكرناها ما يراه سادا للحاجة ولا يلزمه الاستقراض، سواء اخذ من معينين، او من المياسير اجمعين، والدليل عليه انا لو فرضنا خلو الزمان عن امام مطاع لوجب على المكلفين بفرائض الكفايات من غير ان يرتقبوا مرجعا، فاذا وليهم امام فكأنهم ان يدبرهم يقينا فيما كان من وظائفهم ولولاه لاوشك ان يتخاذلوا.... والذي يوضح المقصود انه لو استقرض لكان يؤدي ما اقترض من مال فاضل مستغنى عنه في بيت المال. وربما تمس الحاجة اليه مرة أخرى فلا يزال في رد واسترداد وما ادى الى التسلسل فهو في وضعه لا يتحصل... والذي يجب التعويل عليه ان كل واقعة في الإسلام تعين على ملتزمي الإسلام ان يقيموا امر الله فيها اما بانفسهم او بان يتبعوا امر واليهم

---

(١) الوارد العكسي : ان في المال حقا سوى الزكاة وهذا حديث رواه الترمذي جـ ٣ ص ١٦٢.

(٢) انظر البحث الأول للدكتور يوسف القرضاوي ـ فقه الزكاة جـ ٢ ص ٨٩.
وانظر الملكية في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد السلام العبادي ٧٦/٣.

(٣) اخرجه : الديلمي والبيهقي في السنن الكبرى جـ ٦ ص ٩٧، ١٠٠، والدارقطني في سننه ص ٢٦.

(٤) المكس : جباية المال وهو النقص والظلم، وهي دراهم كانت تؤخذ من بائعي السلع في الاسواق الجاهلية واخذه المصدق بعد ذاعنه من الصدقة ظلما.

(٥) العشور : ما يؤخذ من زكاة الارضين التي اسلم اهلها عليها وهي التي احياها المسلمون.

فاذا امتثلوا امر الله بأنفسهم فارتقى بهم رجوعا في مآلهم يشعر بانهم مما كانوا متآصلين فيما كلفهم ربهم وهذا ظن كاذب... فالمسلمون هم الخاطبون والامام في التزام الاحكام كواحد من الانام ولكنه مستناب في تنفيذ الاحكام فاذا نفذت فلا مطمح في رجوع فان درّ لبيت المال مال فحظ المسلمين منه تهيئته للحاجات في مستقبل الاوقات »[1].

أما استدلالهم بأنه لا حقّ سوى الزكاة فهذا دليل عليهم اذ الثابت العكسي ان في الإسلام حقا سوى الزكاة وقد ورد ذلك في صحيح الترمذي[2] ـ رحمه الله

واستدلالهم باحاديث النبي عن المكس والعشور فهذا خاص بالمكوس والعشور الظالمة التي كان يضعها الافراد الظلمة كالحجاج وغيره من فساق الامراء دون وجه حق كما فرض الحجاج الجزية على المسلمين، ثم ان اكثر هذه الاحاديث ضعيفة.

واستدلالهم : بحديث لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب من نفسه فانه يجب على المسلم والحالة هذه ان تطيب نفسه لاسيما وهو منه مساهمة في دفع الضرر الجاثم على البلاد والمحيط بها ثم انه يدفع مالا بسيطا ليدفع ما هو أكثر ضررا اذ ترك صرف هذا المال البسيط يؤدي به الى التهلكة. وقد نهى الانسان عن الإلقاء بيده الى التهلكة وتعريض نفسه للخطر، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى فانه كثيرا ما نجد ان الشرع يأخذ المال من المسلم وان لم تطب نفسه وذلك في مثل تشريع الشفعة ونزع الملكية للمصلحة العامة كتوسعة شارع او بناء مسجد او ما شابه هذا فليكن سبيل هذا مثل سبيل ذلك والله أعلم[3].

---

(١) غياث الامم للامام الجويني ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ باختصار.

(٢) انظر عارضه الاحوذي شرح الترمذي لابن العربي المالكي جـ ٣٠٣/٥.

وانظر المحلي لابن حزم، وانظر د. يوسف القرضاوي : فقه الزكاة ٩٦٦/٢.

(٣) للاستزادة راجع د. يوسف القرضاوي « فقه الزكاة » جـ ٢ ص ١٠٩٦. والاموال لابي عبيد ص ٧٠٧ ـ ٨٠٨ وما بعدها ـ مطبعة الكليات الازهرية.

النموذج الثاني ـ قضية الانفاق :

يرى الامام الغزالي ـ رحمه الله ـ ان هناك نفقات لاداعي لها بل تدخل ضمن الصرف الذي لا رشد فيه بل يجر الى الغرور والتكبر وحب السمعة والشهرة وقد تحدث عن هذا الموضوع عند ذكره اصناف المغرورين واعتبر فعلهم هذا تصرفا أحمق ومن سوء التدبير وقلة المبالاة بالاموال التي يجب ان تصرف صرفا شرعيا لا مباهاة وغرورا وهذه الاموال وان صرفت في ظاهرها في جوانب شرعية الا انها لما دخلها عنصر المرارة والنفاق انقلبت الى صرف مذموم يعود على صاحبه بالندم وكان الاولى به ان يغير اتجاه صرفه الى من يحتاجه بالفعل مقدما الاهم على المهم ونذكر هنا سطورا من فكر الغزالي وفقهه في هذه الناحية.

أولا ـ يقول الامام الغزالي : ومنهم اي من المغرورين « الصنف الرابع » **أرباب الاموال : ففرقة منهم يحرصون** على بناء المساجد والمدارس والرباطات ويكتبون أساميهم عليها وهم قد اغتروا انهم يبنونها من أموال اكتسبوها من الظلم والنهب والرشا والجهات المحظورة فهم قد تعرضوا لسخط الله في كسبها وتعرضوا لسخطه في انفاقها « **وكان الواجب الامتناع عن كسبها فالواجب صرفها الى أهم المصالح وربما يكون الاهم التفرقة على المساكين** »[1].

والغزالي عندما تحدث عن هذا الصنف فقد لفت النظر الى وجوب تصحيح المال والكسب من أساسه فعلى المسلم ان يكسب بالوسائل المشروعة ويتجنب الطرق المحرمة والممنوعة في الكسب كالرشوة والغصب.

ثانيا ـ يقول الامام الغزالي : وفرقة أخرى ربما اكتسبت المال من الحلال وانفقت منه على المساجد وهي ايضا مغرورة لانهم اهل رياء وطلب ثناء « **فانه ربما يكون في جواره او في بلده فقراء وصرف المال لهم اهم وافضل من الصرف الى بناء المساجد وزينتها وانما يخفى عليهم الصرف الى المساجد ليظهر بذلك بين الناس** ».

ونتفق مع الغزالي في انه يجب في الصرف تقديم الأولى فالأولى والأهم

---

(١) احياء علوم الدين جـ ٣ ص ٤٠٧.

فالأهم فالصرف للفقير اهم من الصرف على المساجد ومع ذلك ينبغي ألّا نفترض سوء النية بهؤلاء المحسنين للدرجة التي افترضها الامام الغزالي اذ نفترض انهم ادوا ما عليهم من حقوق وقدموا الاهم فالاهم وبقى لديهم فائض من اموالهم احبوا ان يصرفوه في سبيل الله، وتختلف هذه الصورة عن الصورة الأولى فان دخل هذا الشخص الاخير من الحلال، ونعتقد ان شاء الله ان من تحرى الحلال في دخله وكسبه سيتحرى الحلال في انفاقه.

ثالثا - ويقول الغزالي : « وفرقة ثالثة تنفق الاموال في الصدقات على الفقراء والمساكين ويكرهون التصدق في السر ويرون في اخفاء الفقير لما يأخذ منهم كفرانا، وربما يحرصون على انفاق المال في الحج فيحجون مرة بعد أخرى، وربما تركوا جيرانهم جياعا ولذلك قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه « في آخر الزمان يكثر الحاج بلا سبب يهون عليهم السفر ويبسط لهم في الرزق، ويرجعون محرومين مغلوبين يهوى باحدهم بعيره بين الرمال والقفار وجاره مأسور الى جنبه لا يواسيه »[1].

هذا ما رآه الغزالي في هذا السلوك لهذه الطائفة وهذه الفرقة تدخل تحت قوله تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر** ﴾ الآية[2] فهؤلاء لاحج لهم والحالة هذه لما هم عليه من الرياء والنفاق في انفاق المال لا لانهم تركوا جيرانهم جياعا فقط وكان الأولى بهم اذا كانوا صادقين في انفاقهم ألّا يطلبوا اعلان صدقاتهم وألّا يشهروا بالحج ويعلنوه بين الناس وان يتفقدوا جيرانهم وسيألهم الله جل وعلا يوم القيامة عن سبب حجهم وعن سبب اعطائهم لهؤلاء الفقراء وعن كل سلوك سلكوه، فمن حج بهذه الكيفية وترك جاره جائعا فحرى به ان لا يرجع من حجه سوى التعب والخسران وهو مظهر خادع كذاب انصرفت له همته ليرى مكانه في المجتمع فانه لو لم يحس بهذا فانه لايعود مرة اخرى فهؤلاء اهل المظاهر والمراءاة يراؤون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا واي انحراف واي خداع ابلغ من هذا.

---

(١) احياء علوم الدين جـ ٣ ص ٤٠٨ - ٤٠٩.
(٢) سورة البقرة الآية ٢٦٤.

النموذج الثالث ـ النقديـن :

كتب الغزالي ـ رحمه الله ـ عن النقدين كتابات متفرقة، ولكن الكتابات التي جاءت بصفة مطولة في كتابه الاحياء، فهذا الكتاب يعتبر المرجع لتفكيره الاقتصادي في مجال النقدين.

على أنه خصص أيضا بحوثا اخرى متفرقة متصلة بالصرف وزكاة النقدين في أبواب الصرف من كتبه الفقهية، ونقتصر على ماكتبه في الاحياء لشموله مبرزين او مؤكدين ان الغزالي سما بمنهجه في الكتابة عن النقدين ارتفع بفكره الاقتصادي حيث جمع بين النظرة الروحية والنظرة المادية، اذ اعتبر النقدين ووجودها « نعمة من الله تعالى، ومن استعملها فيما لا يصلحان له فقد أساء وكفر النعمة التي اعطاه الله فهو انحراف يحاسب عليه وهو ظلم والظلم منهى عنه »[1].

فبهذا يختلف بحث الغزالي عن بحث غيره، فالغزالي ببحثه ضمن باب الشكر للدلالة على تذكير الانسان بوجوب شكر المنعم في كل لحظة، ومن صور شكره أن لا ينحرف باستعمال العملة التي هيأها الله للناس وهداهم اليها لان في ذلك مخالفة للتصرف المقصود منهما، والغزالي سماهما نقدا لان النقدين في الاستعمال العلمي الذي جاء متأخرا يفيد معنى الدفع الفوري يدا بيد، ونقد الدراهم وغيرها ميزها ونظرها ليعرف جيدها من رديئها، ونقد الكلام اظهر ما فيه من عيب أو محاسن، وندرس فكر الغزالي الاقتصادي في هذا الخصوص من خلال مسائل ثلاث :

أ ـ المسألة الأولى : نشأة النقود.
ب ـ المسألة الثانية : وظيفة النقود.
جـ ـ المسألة الثالثة : من احكام النقود.

أ ـ نشـأة النقـود :

جاء الانسان لهذه الحياة واحس بالحاجة الماسة الى التعاون مع بعضه،

---

(١) احياء علوم الدين جـ ٤ ص ٨٨.

جاء وقد ركب الله فيه غريزة حب التملك، جاء فوجد أمامه عدة أشياء يحتاج اليها اليوم ولا يحتاج اليها غدا، فبحث عن طريقة بها يستطيع الاجتماع والتبادل مع غيره من جنسه فلهذا عنت له فكرة :

وكانت المقايضة بداية التعامل البشري والتي انتقل بعدها الى استعمال النقدين وفي هذا يقول الغزالي : « من نعم الله على خلقه خلق الدراهم والدنانير وبهما قوام الدنيا وهما حجران لا منفعة فيهما ـ اي في اعيانهما ـ ولكن يضطر الخلق اليهما من حيث ان كل انسان محتاج الى اعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته، وقد يعجز عن ما يحتاج اليه ويملك ما يستغنى عنه كمن يملك الزعفران وهو محتاج الى جمل يركبه، ومن يملك الجمل ربما يستغنى عنه ويحتاج الى الزعفران فلا بد بينهما من معاوضة، ولابد في مقدار العوض من تقدير اذ لا يبذل صاحب الجمل جمله بكل مقدار من الزعفران ولا مناسبة بين الزعفران والجمل حتى يقال يعطي منه مثله في الوزن او الصورة... فهذه الاشياء لا تناسب فيها فلا يدري ان الجمل كم يساوي بالزعفران فتتعذر المعاملات جدا فافتقرت هذه الاعيان المتباعدة الى متوسط بينهما يحكم فيها بحكم عدل فيعرف كل واحد منهما مرتبته ومنزلته حتى اذا تقررت المنازل ورتبت الرتب علم بعد ذلك المساوئ من غير المساوئ.

فخلق الله تعالى الدراهم والدنانير حاكين متوسطين بين سائر الاموال حتى تقدر الاموال بهما فيقال هذا الجمل يساوي مائة دينار وهذا القدر من الزعفران يساوي مائة »[1].

تلك فكرة المقايضة عند الغزالي رحمه الله، وقد ركز على مدى الحاجة الى النقدين لظهور مساوئ المقايضة ولعدم توافق الرغبتين بين المبادلين « فلو فرضنا ان عند شخص كمية من القمح يريد ان يستبدل بها كمية من الشعير لشدة حاجته اليه، فان عليه ان يبحث عن شخص يملك الرغبة في شراء القمح، وهذا ما لا تجود به الصدف، ولا يتحقق الا بالجهد العسير، وعلى فرض ان الرغبتين توافقتا فان هناك مشكلة التفاوت بين القمح والشعير في القيمة ومستحيل

---

(١) احياء علوم الدين جـ ٤ ص ٨٨ من كتاب الشكر.

تجزئة هذه السلع فتبدو صعوبة تقدير القيم النسبية وخاصة عند تنوع السلع وزيادة الانتاج واختلاف الحاجات »[1].

فلهذه الاسباب جاءت الحاجة الماسة الى استعمال النقدين وهذا ما نفصله في المسألة الثانية :

ب ـ وظيفـــة النقديـــن :

يرى الامام الغزالي ان وظيفة النقود مقياس للقيم ووسيلة للدفع وعارض انها وسيلة للادخار، وقبل البحث في هذا نذكر نبذة عمّا كتبه الفكر الاقتصادي الحديث مستعين بعد ذلك فكر الغزالي.

يقول د. عيسى عبده[2] ـ رحمه الله ـ « أما وظائف النقود فيمكن اجمالها فيما يلي :

١ ـ **تقاس بها القيم المختلفة للاشياء ـ** ولهذا سماه البعض مقياس القيمة فهي مقياس عام يحدد قيمة كل شيء بالنسبة لبقية الاشياء، أما في نظام المقايضة : فكانت المقاييس جزئية لان كل سلعة كانت تقدر بالنسبة للسلعة المقابلة تقديرا يخضع لظروف واعتبارات شخصية، فوظيفة النقود كمقياس للقيم هي كوظيفة المتر في قياس الاطوال، غير ان النقود لا تصرف بالقيمة الكامنة فيها، وانما تعرف بنسبتها الى غيرها من السلع وهي نسبة تتغير بتغير ما يطرأ على السلع والخدمات من ظروف وملابسات، ومن ثم كانت النقود أصلح وحدة للمحاسبة في كل ما يتصل بالقيم الحاضرة والمؤجلة.

٢ ـ **تستخدم وسيلة للمبادلات** : فبعد أن كانت المقايضة هي الوسيلة الوحيدة لذلك اصبحت السلعة تباع بنقود ولصاحبها ان يشتري بثمنها من النقود ما يريد من أمتعة وسلع في الوقت الذي يناسبه.

---

(١) نفسه جـ ٤ ص ٨٨.

(٢) انظر كتاب اقتصاديات النقود والبنوك للدكتور / عيسى عبده والدكتور / عبد العزيز مرعي ص ٢٧ وما بعدها.

٣ ـ **تعتبر اداة للوفاء** : اذ لا يعترف القانون لغيرها بقوة الابراء من الديون، فالتاجر المدين قد يكون لديه بضائع تزيد قيمتها عن دينه ولكن اذا لم يكن تحت تصرفه نقود بمقدار الدين وقت استحقاقه فانه والحالة هذه يعتبر عاجزا عن الوفاء.

٤ ـ **يقاس بها الدفع بالاجل** : لان قيمتها أكثر ثباتا... ويفضل الافراد اذا وجدوا قيمة النقد تتدهور ان يستثمروا اموالهم في بلاد أخرى تتمتع بثبات قيمة النقد فتنتقل اليها رؤوس الاموال ومن ثم تتأثر الحالة الاقتصادية.

٥ ـ **تستخدم اداة نافعة لجمع الثروة والادخار** : اذ يستطيع الانسان بواسطتها ان يوفر جزءا من دخله يحتفظ به ويحرص عليه، فان كان الدافع الى ذلك الاحتياط للمستقبل والتأهب لما قد تفاجئه الايام من حاجات تنشأ او احداث تقع سمى ذلك الادخار ـ الاحتياطي ـ وان كان الدافع له الى ذلك الاستثمار وزيادة رأس المال ليزيد أرباحه سمى ذلك « الادخار المنشئ »[١].

ويرى البعض ان هذا الادخار قد يشجع على اكتناز المال بمقادير قد تزيد على اللازم مما يعود على المنتج بآثار سيئة فان كثرة الادخار قد تؤدي الى كساد الاعمال وانتشار البطالة بسبب ركود الاموال لدى المدخرين، ولذلك اقترح « سيلفيوجيزل » وبعض رجال الاقتصاد ان تكون النقود غير قابلة للاكتناز بان يحدد لها تاريخ اصدار، ومن ثم تفقد قيمتها بعد مضي مدة من الزمن فتبطل وظيفتها كوسيلة للادخار وتسمى هذه العملة المقترحة بالنقود الذائبة[٢] ».

٦ ـ **تستخدم النقود في التأثير على المجتمع** : في ظروفه الاقتصادية وتنشيط حركة الاعمال والرجوع بها الى الانتعاش اذا سادها الكساد والركود، وذلك عن طريق زيادة الاصدار والتوسع في الائتمان، كما يمكن بواسطتها التأثير

---

(١) اقتصاديات النقود والبنوك د. عيسى عبده ود. عبد العزيز مرعي ص ٢٩ مرجع سابق.

(٢) نفسه ص ٢٩.

على حجم المعاملات الخارجية عن طريق سعر الصرف[1].

أما الامام الغزالي فيرى :

ان وظائف النقود هي :

١ ـ **انها وسيلة للقيم** : وذلك حيث يقول : « وانما خلقا ـ أي النقدين ـ لتتداولهما الايدي فيكونان حاكمين بين الناس وعلامة معرفة للمقادير ومقومة للمراتب فمن معه ثوب ولا نقد معه فقد لا يقدر ان يشتري به طعاما او دابة اذ ربما لا يباع الطعام او الدابة بالثوب فهو مقدور في بيعه بنقد آخر ليحصل النقد فيتوصل به الى مقصوده فانهما وسيلتان الى الغير لا غرض في اعيانهما وموقفهما في الأموال كموقع الحرف من الكلام ».

فاتضح ان النقدين سببا وفرا في الجهد والوقت بتسويق السلع والخدمات، وساهما في حسن توزيع الناتج على المستهلك، فالنقود وسيلة اكتشفت للتغلب على صعوبات المقايضة ومن اهمها معرفة القيمة.

٢ ـ **انها وسيلة للدفع** : يرى الغزالي ان النقد حجر لا نفع في عينه من حيث هو حجر فنفعهما لا يتم الا بنقدهما ـ بدفعهما في المبادلة بشيء تعادل قيمته ما تستحقه، فهما او من احدهما وهذا نص كلام الغزالي : « الشيء انما تستوي نسبته الى المختلفات اذا لم تكن له صورة خاصة يغيرها بخصوصها كالمرآة لا لون لها وتحكي كل لون، فكذلك النقد لا غرض فيه وهو وسيلة الى كل غرض... وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة او لعمرو خاصة اذ لا غرض للآحاد في اعيانهما فانهما حجران وانما خلقا لتتداولهما الايدي فيكونان حاكمين بين الناس »[2] وفي موضع آخر فيقول : « ما يقصد لغيره ولا غرض اصلا في ذاته كالدراهم والدنانير فان الحاجة لو كان لا تنقض بها لكانت هي والحصباء بمثابة واحدة، ولكن لما كانت وسيلة الى اللذات السريعة صارت عند الجهال محبوبة في نفسها حتى يجمعوها، ويكنزوها ويتصارفوا عليها بالربا، ويظنون انها

---

(١) نفسه ص ٢٩.

(٢) احياء علوم الدين جـ ٤ ص ٩٦.

مقصودة، ومثال هؤلاء من يحب شخصا فيحب بسببه رسوله الذي يجمع بينه وبينه ثم ينسى في محبة الرسول محبة الاصل فيعرض عنه طول عمره ولا يزال مشغولا بتعهد الرسول ومراعاته وتفقده وهو غاية الجهل والضلال »[1].

٣ ـ **انها ليست وسيلة للادخار** : لم ير الغزالي رحمه الله ان النقدين وسيلة للادخار بل اعتبره ظلما لانه اكثار للاموال، وبهذا يتبين الظلم الاقتصادي من انتشار البطالة وكساد الأعمال، الامر الذي حدا ببعض رجال الاقتصاد اقتراح اصدار نقود غير قابلة للاكتناز وسميت كما قدمنا بالنقود الذائبة.

فنظرة الغزالي سبقت الاقتصاديين الوضعيين في هذا اذ يتجه اتجاه الاقتصاديين فيرى ان هذا تفسير للآية القرآنية : ﴿ **والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم** ﴾[2].

فبينما يرى الغزالي ان الادخار هو الاكتناز فحسب يرى غيره انها اداة للادخار الاحتياطي[3] تحسُّباً للظروف الطارئة وهذا يتفق لو كانت النقود تتمتع بالاستقرار النسبي وهذا غالبا ما لا يحدث اذ كثيرا ما ترتفع قيمة النقود او تنخفض[4].

ويرى الدكتور رفيق المصري ان اخطر ما في النقود ولا سيما النقود الذهبية والفضية هو القول بانها أداة صالحة للادخار والاكتناز. ولهذا دعا المفكرون الى البحث عن مختلف التدابير والاجراءات لجذب مدخرات الناس الى البنوك كوسيلة للقضاء على ظاهرة الاكتناز بالاضافة الى ابتداع فكرة النقد الذائب او التضخم[5].

---

(١) نفسه جـ ٤ ص ٩٦ / ٩٧.
(٢) سورة التوبة الآية ٣٤.
(٣) د. عيسى عبده : اقتصاديات النقود والمصارف ص ٢٣.
(٤) د. عبد المنعم راضي : اقتصاديات النقود والبنوك ص ٨٢.
(٥) د. رفيق المصري في بحثه المقدم الى مؤتمر الاقتصاد الاسلامي الأول بمكة المكرمة عام ١٣٩٦ مطبوع بالاستنسل ص ٢٢.

جـ ـ من أحكـــام النقديـن :

تمتلئ كتب الفقه باحكام النقدين، ولكن الذي نرى ابرازه والتأكيد عليه في هذا البحث ما تعرض له الغزالي في البحثين اللذين جعلناهما موضع دراستنا فقد ذكر ثلاثة من أحكام النقدين ـ **احدهما** ـ النهي عن كنزهما ـ **ثانيهما** ـ النهي عن استعمالهما آنية ـ **ثالثهما** ـ منع بيعهما نسيئة.

والغزالي في هذه البحوث يستفيد من الكتاب والسنة وجعلهما الاصل له في التحدث عن هذه الأحكام.

١ ـ الحكم الأول ـ النهي عن كنزهما :

يقول الغزالي « كل من عمل فيهما ـ اي في النقدين ـ عملا لا يليق بالحكم بل يخالف الغرض المقصود بالحكم فقد كفر بنعمة الله فيهما، فاذن من كنزهما فقد ظلمهما وابطل الحكمة فيهما، وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه الحكم بسببه لأنه اذا كنز فقد ضيع الحكم ولا يحصل الغرض المقصود به.. قال تعالى : ﴿ **والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم** ﴾[1]... وهل نفع قارون ماكان لديه من أموال لانه كنزها وحجبها عن التداول فلم ينتفع بها ولم ينفع بها أحدا فكان عاقبته ان خسف الله به وبأمواله الأرض »[2].

هذا ما أشار اليه الغزالي حيال الكنز والنهي عنه فالكنز فيه حبس للنقدين من التداول ومن ثم فقد السيولة التي يستفيد منها المجتمع البشري، وايقاف لحركة التعامل.

فالسيولة كالدم الذي يجري في الشرايين، فان وجد اشخاص اتخذوا النقد للحفظ فقط فلا معنى له فلا فرق بينه وبين غيره حالة الحبس والكنز فلا يستفاد من مهمة خلقهما.

وهذه اهم وظيفة للنقود فبهما تنتعش الحركة الاقتصادية وتسير الحياة سيرا

(١) سورة التوبة الآية ٣٤.

(٢) احياء علوم الدين جـ ٤ ص ٩٩.

طبيعيا، ففي كنزهما ظلم وأي ظلم وتجن على الهدف المقصود الذي من أجله ابتدعت النقود واهدارهما حتى يصيران كالاحجار الباهتة التي لا أهمية لها.

٢ ـ الحكم الثاني ـ النهي عن استعمال النقدين آنية :

يقول الغزالي : رحمه الله : « وكل من اتخذ الدراهم والدنانير آنية من ذهب او فضة فقد كفر النعمة، وكان اسوأ حالا ممن كنز لان مثال هذا من استسخر حاكم البلد في الحياكة والخياطة والمكس والاعمال التي يقوم بها اخساء الناس[١]، والحبس أهون منه.

وذلك ان الخزف والحديد والصلب والرصاص والنحاس تنوب مناب الذهب والفضة في حفظ المائعات، ولا يكفي الخزف والحديد في المقصود الذي أريد به النقود، فمن لم ينكشف له هذا انكشف له بالترجمة الالهية وقيل له من شرب في آنية يجرجر في بطنه نار جهنم »[٢].

فتبين من هذا النص ان الغزالي يرى ان استعمال الذهب والفضة أسوأ من اكتنازهما ولذلك مضار اقتصادية منها :

أ ـ تعطيل ايد عاملة كثيرة لعمل هذه الادوات لغرض الترف والتبذير فحسب.
ب ـ تعطيل أموال كثيرة هي موارد كان الأولى بها ان تعمل فيما وضعت له.
جـ ـ ظهور الطبقية بين الناس وجلب الحقد والبغضاء لمستعملي هذه الاواني بالاضافة الى كسر نفوس الفقراء وشهر الكبرياء والغطرسة على حساب الشعوب الفقيرة المغلوبة على أمرها.

٣ ـ الحكم الثالث ـ النهي عن بيعهما متفاضلين :

يقول الغزالي « كل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم، لانهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما اذ لا غرض في عينهما، فاذا اتجر في عينهما فقد اتخذ مقصودا على خلاف وضع الحكمة اذ طلب النقد بغير ما وضع له ظلم... فاما من معه نقد فلو جاز له ان يبيعه بالنقد فيتخذ التعامل على

(١) احياء علوم الدين جـ ٤ ص ١٠٠.
(٢) نفسه جـ ٤ ص ١٠٠ / ١٠١.

النقد غاية عمله فيبقى النقد مقيدا عنده وينزل منزلة المكنوز وتقييد الحاكم والبريد الموصل الى الغير ظلم كما ان حبسه ظلم فلا معنى لبيع النقد بالنقد الا اتخاذ النقد مقصودا للادخار وهذا ظلم ـ فان قلت ـ فلم جاز بيع احد النقدين بالآخر ؟ ولم يجز بيع الدرهم بمثله ؟ فاعلم ان احد النقدين يخالف النقد الآخر في المقصود بالتوصل اذ قد يتيسر التوصل باحدهما من حيث كونه كالدراهم متفرق في الحاجات قليلا قليلا ففي المنع منه ما يشوش المقصود الخاص به وهو تيسير الوصول به الى غيره، أما بيع الدراهم بدراهم مثلها فجائز من حيث ان ذلك لا يرغب فيه عاقل مهما تساويا ولا يشتغل به تاجر فانه عبث يجري مجرى وضع الدراهم على الأرض واخذها بعينها ولا نخاف على العقلات ان يصرفوا اوقاتهم الى وضع الدراهم على الأرض واخذه بعينه فلا يمنع مما لا نيشوق القوى اليه الا ان يكون احدهما اجود من الآخر وذلك ايضا لا يتصور جريانه اذ صاحب الجيد لا يرضى بمثله من الردىء فلا ينتظم العقد وان طلب زيادة في الردىء فذلك مما يقصده فلا جرم نمعنه منه، ونحكم بان جيدها ورديئها سواء لأن الجودة والرداءة يجب ان ينظر اليها فيما يقصد بعينه وما لا غرض في عينه فلا ينبغي ان ينظر الى مضافات دقيقة في صفاته... واما اذا باع درهما بدرهم مثله نسيئه فانه لم يجز لانه لا يقوم على هذا الا مسامح قاصد الاحسان في القرض وهو مكرمة مندوحة عنه لتبقى صورة المسامحة فيكون له حمد واجر والمعاوضة لاحمد فيها ولا اجر فهو ايضا ظلم لانه اضاعة خصوص المسامحة واخراجها في معرض المعاوضة »[1].

فتتلخص أفكار الغزالي في هذا النص فيما يلي :

أ ـ ان معاملة الربا بالدراهم والدنانير كفر للنعمة وظلم لصرفهما عما خلقا له واستعمال لهما في غير ما وجدا له لأنه لا غرض في عينهما وصورة هذا أن يبيعها بزيادة لاجل مسمى فهذا لا يجوز لان هذا ليس من وظيفة النقدين.

---

(١) احياء علوم الدين جـ ٤ ص ١٠٠.

ب ـ من معه نقد واراد بيعه بنقد مثله فلا معنى لهذا الا اتخاذه مقصودا للادخار والادخار ظلم.

جـ ـ استبدال النقدين المختلفين جائز لوجود الحاجة الى الصرف فان الدينار أكبر من الدرهم وشراء الحاجات اليومية تحتاج الى عملة أصغر مقسمة الى اجزاء صغيرة تتفرق في الحاجات قليلا قليلا ففي منع هذا صرف للمقصود الخاص به وهو تيسير التوصل الى المبادلة اليومية فالذي معه مائة ريال ورقة واحدة يصعب ان يعرضها لصاحب البقالة لاجل ان يشتري حاجة باربعة ريالات اذ هي عملة كبيرة فلهذا احتيج الى الفئات الاخرى الصغيرة حتى يسهل التعامل والتبادل للحاجات اليومية.

ففي هذا اشارة من الغزالي الى اهمية النقود المساعدة في عمليات المبادلة الصغيرة، ويمكن الحصول على القطع الصغيرة من النقود بواسطة الصرف يقول الرسول ﷺ « الدينار بالدينار لافضل بينهما، والدرهم بالدرهم لافضل بينهما، فمن كانت له حاجة بورق فليصرفهما بذهب ومن كانت له حاجة بذهب فليصرفهما بورق هاء وهاء »[1].

---

(١) اخرجه ابن ماجة في سننه ص ٧٦٠ جـ ٢.

الفــرع الثــاني

منهج الامـام ابن تيمية الاقتصــادي

(ولد سنة ٦٦١ هـ وتوفي سنة ٧٢٨ هـ)

أولا ـ حياتــه ومنهجــه :

أ ـ حيـاتــه وعلمــه :

ولد شيخ الإسلام احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية بحران[1]، في عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ، وبقى بها الى أن بلغ سبع سنين ثم انتقل به والده الى دمشق فنشأ بها أتم نشأة وأزكاها، وكانت مخايل النجابة في صغره تبدو عليه، فختم القرآن صغيرا، ثم اشتغل بحفظ الحديث والفقه العربية مع ملازمته.

وكان اول كتاب قرأه بعد حفظه لكتاب الله في علم الحديث هو كتاب الجمع بين الصحيحين للامام الحميدي، وقلّ كتاب من فنون العلم الا وقف عليه وقرأه فيبقى في خاطره منه شيء اما بلفظه او بمعناه.

وكان له بصر بتفسير القرآن الكريم وفقه حديث الرسول ﷺ من أقوال وأفعال وقضايا وفتاوى، وكذلك لم يفته أن يطلع على آراء الصحابة والتابعين وأحوالهم.

وأضاف الى ذلك معرفته بالخلاف بين العلماء وأقوالهم واجتهادهم في المسائل وما روى عنهم من راجح ومرجوح وادرك أدلتهم في ذلك.

ساعده في ذلك ما منحه الله من قوة في الحفظ واستنباط للمعاني، وابراز الدلائل منها على المسائل وتبيين مفهوم اللفظ ومنطوقه وايضاح الخاص والعام.

قال عنه تلميذه الامام الذهبي : « انه نشأ في تصوف تام وعفاف وتعبد واقتصاد في الملبس والمأكل، وكان يحضر المحافل في صغره ويناظر ويفحم الكبار ويأتي بما يحار منه أعيان البلد في العلم، فأفتى وله سبع عشرة سنة بل أقل وشرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت وأكب على الاشتغال بالعلم... وأخذ في تفسير الكتاب العزيز أيام الجمع من حفظه... وكان آية في الذكاء وسرعة الادراك، رأسا في المعرفة للكتاب والسنّة والاختلاف، بحرا في النقليات فريد

---

(١) حران هي بلدة في الشام.

عصره علما وزهدا وشجاعة وسخاءا آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر »[١].

وكان له باع طويل في معرفة مذاهب الصحابة والتابعين وقلّ ان تكلم في مسألة الا ويذكر فيها أقوال المذاهب الأربعة »[٢].

وكان من أهم صفات الشيخ جرأته في الحق، مما سبب له العديد من المشاكل في أكثر مراحل حياته، واثار عليه السلطات الحاكمة وتعرض للسجن اكثر من مرة وهو بريء لانه لا يأبى ان يقاوم الضلال ولا يتراجع عن شيء مما يراه حقا، بل واصل جهده العلمي منتصرا للشريعة طول عمره، ولم يشغل نفسه بغير العلم والعمل به الذي تفرغ له بكليته فأدى رسالته على أكمل وجه فكان من المؤمنين العاملين.

ومن صفاته العفة فانه كان بسيطا في حياته ينفق كل ما يصل الى يده من مال على ذوي الحاجات، وقد كان يأتيه مال كثير فلا يبقى منه شيء، فكان لايرد لاحد طلبا.

ب ـ مشايخه وتلاميذه :

أخذ الامام ابن تيمية العلم عن أكثر من مائتي شيخ وفيهم من عاصره وفيهم من سبقه بعض الوقت، ومن أشهرهم المجد بن عساكر، والعز بن عبد السلام، والامام النووي، وتقي الدين بن دقيق العيد وغيرهم كثير.

أما تلاميذه فهم كثيرون أيضا ولكن أشهرهم الامام ابن قيم الجوزية الذي نشر علم شيخه وحبس معه في القلعة في أخريات حياة الشيخ ولم يفرج عنه حتى مات الشيخ، ومنهم الامام ابن كثير الدمشقي الشافعي صاحب البداية والنهاية، وتلميذه الشهم ابن عبد الهادي أول من ترجم للشيخ ترجمة مطولة[٣]، والامام ابن مفلح صاحب الفروع في فقه الحنابلة، وشيخ الإسلام المؤرخ الامام الذهبي وغيرهم من كبار العلماء الذين أشير لهم بالبنان في حياته رحمه الله وبعد وفاته رحمهم الله.

---

(١) تذكرة الحفاظ للامام الذهبي جـ ٤ ص ١٤٩٦.

(٢) نفسه جـ ٤ ص ١٤٩٦.

(٣) اسم كتابه : العقود والدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية.

جـ ـ مؤلفــاتــه :

منح الله شيخ الإسلام حافظة قوية وعقلا مدركا وبصرا بمذاهب العلماء، فأصبح عندما يكتب يأخذ ما يشاء ويدع ما يشاء، وذلك لصلاح نيته ـ رحمه الله ـ وكثرت مؤلفاته حتى أوصلها بعض العلماء الى أكثر من خمسمائة مؤلف ما بين رسالة صغيرة وكتاب كبير وأنا أعتقد أنها أكثر من هذا الرقم لاسيما وشيخ الإسلام متفرغ للعلم والتأليف.

وكتب آلاف الفتاوى التي سجلها تلاميذه بحمد الله فبقيت أو بقى معظمها محفوظا وقد وصلت الى العصور التي بعد الشيخ.

وقلم الشيخ لم يجف لحظة فكان يملي بعض كتبه في جلسة واحدة كما فعل ذلك في املاء العقيدة الحمدية والعقيدة الواسطية وغيرها من الرسائل التي تحتاج عند غيره من العلماء الى أسابيع وسنين ولكن ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

وأضيف انه لولا ما تعرض له الشيخ من اعدائه من السجن عدة مرات، لكان لنا من قلمه الشيء الكثير.

وأضيف أن ما كتبه في حياته لم يكن مرغوبا لدى خصومه بطبيعة الحال، لاسيما ما يتعلق بالمسائل التي حبس من اجلها واشهرها مسألة الزيارة والولاية ومسائل الطلاق وغيرها، فهل كان تلاميذه والمحبون له لديهم القدرة والاستطاعة على الاحتفاظ بمؤلفاته أو كانوا ربما يجحدون الكتب عندما يطلبها منهم ولاة الأمر الشانئين لشيخهم ؟ هذا مجرد سؤال اطرحه للباحثين لاقول لعل مؤلفات الشيخ التي وصلنا بعض اسمائها وهي كثيرة بحمد الله لم يصلنا سوى نزر يسير منها فهل تعرض اكثرها للتلف والاختفاء تحت وطأة مطاردة الشيخ وتشريد تلاميذه وابعاد الناس عن كتبه وعن تلامذته.

وباستقرائنا لمجموعة كتب شيخ الإسلام التي وصلت الينا خاصة في الفقه وجدنا انها ترجع الى اربع مجموعات او اربعة اتجاهات.

الاتجاه الأول : دراسات مقارنة بالمذاهب الأخرى وهذا مثل كتابه : « القواعد النورانية الفقهية، وفتاواه الفقهية.

الاتجاه الثاني : فتاوى ومسائل تقيد فيها بالمذهب الحنبلي ومن كتاباته في هذا النوع مجموعة الرسائل والمسائل.

الاتجاه الثالث : اختيارات من المذاهب الأخرى ومن كتاباته في هذا النوع « الاختيارات العلمية ».

الاتجاه الرابع : اجتهادات خاصة بالشيخ أداه الى الانطلاق فيها من كل مذهب، وهذا الاتجاه يلاحظ من خلال كتابات الشيخ في اغلب مؤلفاته، وفي كتاباته الاختيارات مسائل كثيرة وكتابه « القياس في الشرع الاسلامي » مليء بالمسائل التي انفرد بها لاسيما المسائل التي قيل انها جاءت على خلاف القياس كالمضاربة والمزارعة والاجارة.

أما مؤلفاته في الفنون الأخرى فلها مناهج اخرى حسب الفن الذي يعالجه ومع ذلك فسنذكر هنا منهج الشيخ في كتابته بوجه عام.

ب ـ منهج البحث عند شيخ الإسلام :

يعتمد شيخ الإسلام على الكتاب والسنّة وآراء الصحابة، وقد يستأنس بآراء التابعين وخاصة في الجدل والمناظرة، ثم بعد ذلك يأخذ بالاجماع والقياس مع ردهما الى الكتاب والسنّة.

ولا يهمل الشيخ اعتماده على العقل في مجاله بل يجعل له أهمية ولكنه يجعل النص هو الأول فان فهم الاصل هذا الاصل يحتاج الى عقل واع وفكر نافذ ولكنه لا يجاوز به محله ولا يرتفع به عن قدره.

ومن سمات منهجه أيضا بالاضافة الى ما تقدم :

١ ـ **الحرية في البحث** : وابن تيمية حرّ في بحثه يعالج مواضيعه التي يكتبها معالجة شخصيته لا ينقل فيها عن كتب غيره، فلم يكن مقلدا لآراء سابقيه في التأليف.

ويتضح ذلك في أكثر مؤلفاته لاسيما كتبه التي ألفها في الحسبة والسياسة الشرعية والمظالم المشتركة وغير ذلك.

٢ ـ **الواقعية في البحث** : وكتابة شيخ الإسلام تميل الى الواقعية فهو يعيش

احداث عصره دائما، ولقد اهتم بعدة مسائل حدثت في عصره او نوقشت وأثيرت فيه مناقشة طويلة.

وقد كانت كتاباته في المعاملات الاسلامية كتابة موفقة اذ سار فيها على الطريقة الواقعية، فبحث مسائل التسعير ومسألة الاحتكار، ومسألة حرية ولي الأمر في التدخل والحرية الاقتصادية.

وناقش عدة قضايا أخرى كوضع الجوائح ونحوها ما يجعلنا نميل الى أن شيخ الإسلام يعرض بما هو كائن ويدرس ما يجب أن يكون فهو يعرض المشكلة ويضيف علاجها، فبهذا اتضحت في كتاباته مشاركته لمعاصريه همومهم، ولم ينس المجتمعات بل كتب في مسألة حد الكفاية، والمشاركة والمزارعة والمساقاة وهذه هي المسائل التي تشغل بال مواطنيه في الشام كل يوم.

وان كنت سأستدل ايضا بأكثر من هذا فانه جاهد النصيرية بقلمه وسيفه وهم متوافرون في بلده فكفرهم وجاهدهم، ودعا كل منحرف عن الصراط السوي الى الرجوع اليه.

٣ ـ **الاستقــراء** : وهذه ظاهرة في كتاباته كلها جعلت من مؤلفاته وثائق يرجع لها كل الباحثين ومرجعا لهم كل وقت، فانه اذا كتب في مسألة لم يتركها حتى يأتي بجميع ما قيل فيها طال الكلام او قصر لانه يكتب للعلم.

فهو يذكر اصل المسألة ثم الادلة عليها من الكتاب والسنّة والادلة الأخرى ان وجدت، ثم يذكر اقوال العلماء فيها ومذاهبهم وادلتهم ويناقشها مع الفهم الدقيق والذهن الثاقب والخلفية العلمية الراسخة.

ولا يكتفي بهذا بل يغوص الى مناط العلة للنص وقرائنه وأسباب وروده، وظروف تطبيقه، وذلك واضح في اكثر المسائل التي سال فيها قلمه ومن أبرز هذه المسائل مسألة التسعير مثلا التي ناقشها مناقشة طويلة بل وخصص لها جزءا كبيرا من كتاب الحسبة وكذلك الشأن بالنسبة للمزارعة والمضاربة التي بحثها في عدة من كتبه ككتاب القياس وكتاب القواعد النورانية وهو أطول كتاب تحدث فيه عن المزارعة اذ بلغت قرابة سبعين

صفحة وغير ذلك من المسائل التي أخذت من الشيخ الأهمية القصوى وأولاها عنايته التامة، على أني أعتقد أنه رحمه الله لا يهتم بمسألة دون الأخرى فهو بحر في كل مسألة يعرض لها ولكنه يجيب او يكتب حسب الظروف التي يراها حال كتابته فهو يطيل احيانا وأحيانا لا يكتب سوى أسطر ولهذا نجد بعض كتاباته مفرقة في أكثر من مؤلف.

٤ ـ **احترامه لآراء غيره** : وكان الشيخ في كتاباته يحترم أئمة المذاهب والمقلدين لهم فهم جميعا مخلصون في بحثهم سعوا جهودهم للوصول الى الحقيقة في زمنهم، حيث لم تكن سبل البحث ميسرة لهم، ولم تتوفر الكتب المدونة كتوفيرها في عصر شيخ الإسلام فكل امام منهم على انفراد بما أدى اليه اجتهاده وقتئذ.

ولم يكتف بهذا بل الف رسالة في الاعتذار عن العلماء وفي بيان سبب الاختلاف بينهم، وهذه الرسالة تنم عن خلق شيخ الإسلام وتواضعه الجم واحترامه للعلماء وحبه لهم، وهي بعنوان « رفع الملام عن الأئمة الاعلام »[1]، وجاء فيها قوله : « وبعد : فيجب على المسلمين بعد موالاة الله ورسوله موالاة المؤمنين كما نطق به القرآن خصوصا العلماء الذين هم ورثة العلماء الذين جعلهم الله بمنزلة النجوم يهتدى بها في ظلمات البر والبحر، وقد اجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم ».. الخ كلامه رحمه الله[2]..

وذكر من اعذارهم رحمهم الله عدم الاطلاع على الحديث، فقد يصل حديث لأحد الأئمة ويقول به ولم يطلع الامام الآخر فيذهب الى قول مغاير. وكذلك الاشتراك في فهم اللغة فاللغة العربية لها معان متضادة فالقرء مثلا في اللغة بمعنى الحيض وبمعنى الطهر فيختلف العلماء من اجل هذا.

٥ ـ **تشدده في الأخذ بالمصالح المرسلة** :

يأخذ شيخ الإسلام ابن تيمية بالمصالح المرسلة وذلك اتباعا

---

(١) طبعت هذه الرسالة عدة مرات مفردة ثم طبعت مع الفتاوى في مطابع الرياض.

(٢) انظر ص ٣ من رفع الملام عن الائمة الاعلام.

لمذهب الامام احمد بن حنبل ويؤكد على نهج الصحابة رضي الله عنه في ذلك، ولكنه يتردد بعد هذا التاريخ في الأخذ بها وأنه يجب التأكد منها بأنها تحقق مصلحة أو تدفع مضرة.

ويرى بعض العلماء ان ابن تيمية كان يتشدد في الأخذ بها للآتي :

أ ــ ان عصره كان زاخرا بالصوفية واصحاب المقالات الزائفة المتعددة في الإسلام فكانت في أعمالهم ما يراه انه مخالف للكتاب والسنّة، وكانوا يعتبرونها اعمالا صالحة تحقق منافع عظيمة وتدفع مضار كثيرة[1]. وكان من الامراء والسلاطين من استمعوا الى أمور باطلة زينتها لهم شياطين الانس من المحيطين من الحاشية فاعتقدوا انها اعمال تجلب الخير وتمنع الشر فكان يرى ان هؤلاء وأولئك يصدق عليهم قول الله تعالى ﴿ **أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا** ﴾[2].

وفي هذا يقول أيضا : « وفي هذا رأي في التريث والتثبت ــ فضل عظيم ينبغي الاهتمام به فانه من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم وكثير من العلماء والامراء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الاصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا بناء على ان الشرع لم يرد بها ففوت واجبات ومستجاب أو وقع في محظورات ومكروهات وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه »[3].

وابن تيمية ــ رحمه الله ــ يخطئ الذين يعتبرون المصلحة مقصورة على الضروريات الخمس ويبين انها كما تشمل هذه الامور الخمسة بجلب المصالح فانها تشملها بدفع المضار وفي هذا يقول : « المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار

(١) ابن تيمية للشيخ محمد ابو زهرة ص ٤٩٥ نشر دار الفكر العربي د. ت، وانظر منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري للدكتور محمد حسن الزين نشر المكتب الإسلامي بيروت سنة ١٣٩٩ هـ.

(٢) سورة فاطر الآية ٨.

(٣) نفسه ص ٤٩٥.

عن هذه الامور الخمسة فهو احد القسمين وجلب المنفعة في الدنيا والدين.

ففي الدنيا كالمعاملات والاعمال التي تكون مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والاحوال والعبادات والزهادات التي يكون فيها مصلحة للانسان من غير منع شرعي فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الاحوال ليحفظ الجسم فقد قصره »[1].

ثم يقول : والقول الجامع ان الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل ان الله تعالى قد أكمل هذا الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب الى الجنة الا وقد حدثنا به النبي ﷺ وتركنا على المحجّة البيضاء ليلها كنهارها، لايزيغ عنها بعده الا هالك، لكن ما اعتقده العقل مصلحة وان كان الشرع لم يرد به فأحد الامرين لازم له، أما ان الشارع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة واعتقده مصلحة لان المنفعة هي المنفعة الحاصلة او الغالبة، وكثيرا ما يتوهم الناس ان الشيء ينفع في الدين والدنيا، ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة كما قال تعالى : ﴿ **يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما** ﴾[2].

ب ـ اتخذ الملوك والحكام المصلحة المرسلة بابا للظلم وارهاق الناس وانزال الاذى بهم في أموالهم وانفسهم، وقد اتخذ المصلحة سبيلا لذلك قبل الإسلام وبعده فوجب الاعتماد على المصالح الشرعية دون سواها وفي هذا يقول رحمه الله (وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأي وأهل الملك وحسبوه منفعة أو مصلحة نافعة وحقا وصوابا ولم يكن كذلك بل كثير من الخارجين عن الإسلام من اليهود والنصارى والمشركين والصابئين يحسب كثير منهم ان

---

(١) نفسه ص ٤٩٥.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٢٣ وابن تيمية لابي زهرة ص ٤٩٩ ـ سورة البقرة الآية ٢١٩ .

ماهم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم في الدين والدنيا)[1].

ج ـ ومن الأمور الذي جعلته يتشكك في المصالح المرسلة انه وجد صلة قوية بين قول بعض العلماء : ان الأمور يدرك حسنها وقبحها بالعقل فليس الأخذ بالمصالح المرسلة الا أخذا بالحكم العقلي بان الفعل حسن في ذاته عقلا فيؤخذ به، أو قبيح في ذاته عقلا فيتجنب وينهى عنه وهذا يؤدي إلى الفوضى والشرع في الدين مالم يأذن به الله وفي هذا يقول : « والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين مالم يأذن به الله وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذلك »[2].

ويقول الشيخ أبو زهرة ـ رحمه الله ـ « وابن تيمية اذ يقف من المصالح المرسلة التي لم يشهد لها دليل من الشرع بالنفي أو الاثبات لا يخالف الذين أثبتوها من المالكية أو الحنابلة مخالفة كبيرة لانه في التطبيق الجزئي يفتح الباب كما يفتحون بيد أنهم يأخذون بالمصالح في ذاتها، ويعتمدون على مداركهم الفقهية في تقديرها وأما ابن تيمية فانه يرى ان كل مصلحة حقيقية وليس وهمية جاء دليل من الشرع باعتبارها، ثم يتوسع في معنى القياس حتى يتسع لها »[3].

٦ ـ تمييزه بين القياس الصحيح والقياس الفاسد :

يرى ابن تيمية ان القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد فالقياس الصحيح : هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، **والقياس الصحيح** من العدل الذي بعث الله به رسوله لان التفريق بين المتماثلين من غير معارض ظلم في الاحكام وبين الاشخاص في الأمور كلها، ومثل ذلك التسوية حيث تكون أسباب التفريق قائمة

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٢٤ وابن تيمية لابي زهرة ص ٤٩٩.
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٢٣ وابن تيمية لابي زهرة ص ٤٩٩ .
(٣) ابن تيمية للامام محمد ابو زهرة ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠ مصدر سابق.

فكما ان من الظلم التفريق بين المتماثلين فمن الظلم ايضا التسوية بين المتفرقين في أسباب الحكم.

والقياس الصحيح مثل ان تكون العلة التي علق بها الحكم في الاصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بالغاء الفارق وهو ان لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الانواع بحكم يفارق به نظائره فلابد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعقول ان يعلم صحته كل احد فمن رأى في الشريعة رأيا مخالفا للقياس فانما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه وليس من شرط القياس الصحيح الثابت في نفس الأمر »[1].

وعن القياس الفاسد يقول ابن تيمية : « وحيث علمنا ان النص جاء بخلاف القياس علمنا قطعا انه قياس فاسد، بمعنى ان صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف اوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وان كان من الناس من لا يعلم فساده ».... كقياس المشركين الذين قالوا انما البيع من الربا،... فمن قال ان الشريعة تأتي بخلاف هذه الاقيسة الفاسدة فقد أصاب، وهذا من كمال الشريعة واشتمالها على العدل والحكمة التي بعث الله بها رسوله »[2].

ثانيا ـ نماذج في فقه ابن تيمية الاقتصادي :

لم يكن الاقتصاد الاسلامي فرعا مستقلا عن الفقه في عهد الشيخ ابن تيمية، بل كان ضمن الكتابة الفقهية فهو باب أو كتاب أو فصل من فصول الفقه.

---

(١) رسالة القياس ج ٢ ص ٢١٨ الطبعة السابقة بالقاهرة سنة ١٣٤٦.

(٢) رسالة القياس جـ ٢ ص ٢٤٥ مصدر سابق.

فمن اجل هذا فلم تكن المسائل المالية والاقتصادية تفرد بالتأليف الا في القليل النادر وتدرس كظواهر اقتصادية فحسب، ومن اجل هذا كانت كتابة الشيخ تنهج هذا المنهج، الا انه مع ذلك لغزارة علمه وتوسعه في الاجابة على بعض المسائل التي سئل عنها جاءت اجابته على بعض منها على هيئة كتيبات ورسائل صغيرة وتشير الى مجموعة ما كتبه الشيخ على النحو الآتي :

أ ـ **ما كتبه الشيخ مستقلا** : وهذا كرسالته في المظالم المشتركة والحسبة في الإسلام[1].

ب ـ **ما كتبه الشيخ كتابة جزئية** : وهذا واضح في مؤلفاته كلها فهو يتكلم كما عرفنا في المسائل المالية والاقتصادية ـ عرضا ـ اما على سبيل الاستطراد أو على سبيل القصد وذلك مثل كتابه « السياسة الشرعية في أحوال الراعي والرعية »[2] فقد أفرد فيه بابا سماه « الاموال » تحدث فيه عن موارد بيت المال الإسلامي وطريقة توزيعه، وقد حفل كتابه : نظرية العقد في الشريعة الإسلامية[3] بكثير من المسائل الاقتصادية كحديثه عن السعر والرقم وبيوع الغرر والقسط وغير ذلك كالعرف التجاري.

وثالث الكتب المهمة هو كتابه : « القواعد النورانية الفقهية »[4] ومن اهم مواضيعه الزكاة وتكلم عن العقود والمضاربة والمساقاة والمزارعة وغيرها مما استغرق البحث في المعاملات فيه قرابة ثلثي الكتاب.

جـ ـ **ما كتبه الشيخ ضمن الفتاوى** :

جمعت الفتاوى لشيخ الإسلام مرتين[5] وما كتب في تلك المجموعتين من المسائل المالية والاقتصادية كثير ويعتبر رصيدا لمن يريد الاطلاع على فكر ابن تيمية الاقتصادي.

---

(١) طبعت ضمن المجلد الثامن عشر وطبعة مستقلة.

(٢) طبعت ضمن المجلد الثامن عشر وطبعت مستقلة.

(٣) حققه الاستاذ محيي الدين عبد الحميد وهو من تسمية المحقق.

(٤) طبع هذا الكتاب مستقلا.

(٥) طبعت الرسائل والمسائل في خمسة مجلدات بالقاهرة. وجمعها الشيخ محمد بن قاسم وابنه عبد الرحمن في سبعة وثلاثين مجلدا. وطبع في مطابع الرياض سنة ١٣٨١ هـ.

وترجع **اهمية كتابات شيخ الإسلام** في الاقتصاد الإسلامي الى انه فتح باب الحرية وعود الباحثين على استعمال العقل في مجاله لا يتجاوز حدوده، فبعد أن يضيف الباحث خبرته في النصوص الشرعية فهذا يحق له أن يستعين بالعقل لاجلاء دور النص واستخراج مناط العلة ومعرفة مفهوم النص الشرعي.

من أجل هذا كان على الباحثين الذي جاؤوا بعد الشيخ ان يرتسموا طريقته في البحث، فيكونوا احرارا في بحوثهم وينبذوا جانب التقليد، ثم عليهم الكتابة الواقعية التي تناقش واقعهم الذي عاشوا فيه ويعيشون فيه فهم ادرى بزمنهم وما جدّ فيه.

وقد كانت كتابات الشيخ ابن تيمية ثروة هامة في وقته واثراء لمكتبة الاقتصاد الإسلامي وتاريخاً للحوادث الاقتصادية التي نوقشت في عصره أو ناقشها في عصره مما كان عليه الناس.

ولعل الاستاذ محمد كرد علي كان على حق حين قال : « ولو ادعينا انه لم يأت عالم مثله يعرف ما طرأ على الدين ومذاهب أهله فيه ساعة بساعة ويوما بيوم ما قدر أحد على رد دعوانا هذه »[1].

فابن تيمية اعطى اشارة عن المشاكل الموجودة في عهده وعالجها بالطريقة الشرعية والعلم الجم والبصيرة النافذة. واذا كان شيخ الإسلام بهذه المنزلة من الواقعية وملاحظة عصره وما يتم فيه يوم بيوم فهو القائل « ان خلاف العلماء خلاف تنوع لا خلاف تضاد »[2] فهو بهذه الكلمة الجيدة يرى ان الفتوى تتغير بتغير الزمان الذي يعيش فيه الناس.

فعلى الباحثين ألّا يكلفوا من سبقهم من المفكرين بحث مسائل لديهم لم يبد معلما لها ويعتبروا هذا منهم نقصا وعجزا وقصورا في التفكير فالحكم على الشيء فرع عن تصوره.

---

(١) انظر كتاب حياة ابن تيمية للاستاذ محمد كرد علي ص ١٢ وما بعدها.

(٢) انظر كتابه اقتضاء الصراط المستقيم ص ٣٧ مصدر سابق.

ونختار من اراء ابن تيمية الاقتصادية النموذجين الآتيين :

النموذج الأول : الحرية الاقتصادية ومبدأ تدخل الدولة.

النموذج الثاني : التسعـــير.

النموذج الأول : الحرية الاقتصادية ومبدأ تدخل الدولة :

تعتبر الحرية في الاقتصاد الإسلامي ركنا من أركانه، ومضمون ذلك أن هذا النظام لا يسمح للافراد بالحرية الاقتصادية المطلقة ولكنه يقيدها بعدد من القيم التي يؤمن بها الإسلام، وقبل ان نعرض مبدأ الحرية في المذهبين الجمعي والرأسمالي نعرض رأي شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ وندرس هذا البحث من خلال ما يلي :

أولا ـ الحرية الاقتصادية في الإسلام « رأي ابن تيمية ».
ثانيا ـ الحرية الاقتصادية في المذهب الرأسمالي.
ثالثا ـ الحرية الاقتصادية في المذهب الجمعي.

أولا : الحرية الاقتصادية في الإسلام « رأي ابن تيمية » :

« الحرية الاقتصادية في الإسلام اصل ولكن تنشأ عنها مشكلات تستدعي الحل وليس حلها بالغائها واحتكار الدولة لها، ولكن حلها بالتدخل والحد من الحرية اقامة للعدل ومنعاً للظلم وتقديماً للعون اللازم »[1].

« والإسلام يعتبر الدولة مؤسسة عليا لا غنى عنها لتنظيم الحياة الإسلامية وهو في هذا يختلف عن كل من الرأسمالية والنظرة الاشتراكية[2] ».

ولقد استهدف الإسلام من وضع القيود أمرين **أحدهما ـ** ان يكون النشاط الاقتصادي مشروعا من وجهة نظر الإسلام. **ثانيهما ـ** كفالة حق الدولة في مباشرة أوجه النشاط الاقتصادي.

---

(١) راجع كتاب الدكتور شوقي الفنجري المذهب الاقتصادي في الإسلام ص ١٠٨ والمطبوع موجزة ضمن كتاب الاقتصاد الإسلامي بحوث مختارة.

(٢) انظر الاقتصاد الإسلامي منهج ومرتكزات للدكتور محمد صقر ص ٥٣ المطبوع ضمن كتاب الاقتصاد الإسلامي الذي طبعه المؤتمر الاقتصادي الأول بمعرفة مركز المركز العالمي للاقتصاد الإسلامي ـ مكة المكرمة ـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠ هـ.

فيكون الاسلام قد فتح آفاقا واسعة للنشاط الاقتصادي الموجه الراشد، وما جاءت النصوص بتحريمه من اوجه النشاط الاقتصادي قليل اذا ما قيس بالاوجه المباحة التي هي الأصل في النشاط الاقتصادي.

وقد يجمع النصوص المحرمة ان ما حرم تنكب الصراط المستقيم والفطرة السليمة، لانها تقوم اما على الرشوة او على استغلال النفوذ والسلطان، او الغش، او التحكم في ضروريات معاش الناس بانتهاز حالات العوز والحاجة.

واذا كان تدخل الدولة في أول نشأة الإسلام يبدو ضئيلا فان ذلك يرجع الى تواضع النشاط الاقتصادي في ذلك العهد وان كان محدودا فانه يقوم أساسا على اهتمام الحاكم المسلم، ويرجع من ناحية اخرى الى قوة الوازع الديني لدى السلف الصالح وشعورهم بوجوب سلامة المعاملات من الغش والغبن وهذا سبب هام، بيد أن الأمر لم يخل من تطبيقات شهدها العصر النبوي نفسه كما فعل بالنسبة لصاحب اللبن الذي غشه بالماء، وكنهيه عن تلقي الركبان وما أشبه ذلك كالغاء الربا بادئا بربا عمه العباس بن عبد المطلب.

وكذلك الشأن بالنسبة للخلافة الراشدة ومع انها تطبيقات غير كثيرة لكنها تدل على وجود الانحراف في السلوك الاقتصادي رغم قرب الناس من العهد النبوي، وقد عرفنا معالجة الامام علي بن أبي طالب للصناع الذي انحرف سلوكهم وبدأوا يجحدون امانات الناس لديهم بدعوى تلفها او ما أشبه ذلك فضمنهم هذه الأموال قائلا لا يصلح الناس الا ذاك ووافقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وقد كتب شيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة الحرية الاقتصادية ومسألة تدخل الدولة عند الحاجة عدة بحوث كان ابرزها بحثه في كتابه الذي خصصه لهذا الموضوع وسماه « الحسبة »[١] وكذلك تحدث عن هذا الموضوع في فتاواه[٢] وتحدث عنه ايضا في كتابه : « السياسة الشرعية في أحوال الراعي والرعية »[٣] وكتب فصلا ممتعا في كتابه : « رسالة في المظالم المشتركة » ففي

---

(١) طبع كتاب الحسبة مستقلا عدة طبعات، وكتب الدكتور محمد المبارك آراء ابن تيمية ومدى تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وطبع هذا الكتاب عدة طبعات.

(٢) انظر الفتاوى.

(٣) طبع هذا الكتاب وهو ايضا موجود ضمن الفتاوى.

هذه الكتب عرض المسألة وبين موقف ولي الأمر ولكنه أوضح ذلك ببيان شاف في كتابه الحسبة، ولا شك ان ابن تيمية يصدر في كتاباته عن عقلية واسعة، وفهم واقعي للحياة الاجتماعية في عصره ودراسته الوافية، ونعرض هنا صورا من تدخل الدولة ذكرها شيخ الإسلام بايجاز تاركين للنموذج الثالث وهو التسعير التفصيل، لان التسعير نفسه هو اكبر مثال للتدخل في الحد من الحرية الاقتصادية.

١ ـ تحديد الأجور :

يحدد أجر العامل في أحوال خاصة يجمعها اذا خشي من تحكم العمال بمن يستخدمونهم او اذا تحكم العمال انفسهم[١].

٢ ـ اجبار بعض ذوي الخبرة :

اذا وجد عمل وليس له سوى أناس معينين وهذا العمل يحتاج لهؤلاء الخبيرين به وثبت انه لا يحسنه غيرهم فاذا امتنعوا عن القيام به فان الامام يجبرهم على القيام به[٢].

وهذه الفكرة مما سبق به شيخ الإسلام ابن تيمية الفكر الاقتصادي الحديث لان الاجبار والحالة هذه ضرورة ولكنه لمصلحة المجتمع مع ما فيه من حد لحرية الانسان.

٣ ـ الاجبار على البيع والتاجير

قد تقتضي المصلحة بل الضرورة أحيانا ازالة ملكية الانسان في مقابل ثمنها العادل كما لو حدثت مجاعة عامة وقلة في الاقوات واحد الناس يملك قمحا او مادة غذائية اخرى ضرورية ولا يقبل ان يبيعها الناس او ان تكون لديه دار في منتصف الطريق او في منعطف ضيق ويسبب وجودها ضررا شديدا للناس ففي هذه الحال لولي الأمر ان يزيل كل هذه العوائق ويتدخل للمصلحة العامة[٣].

---

(١) طبعت في رسالة مستقلة وطبعت ضمن الفتاوى في الجزء الثامن عشر.

(٢) انظر ٢١٦ من بحث الدكتور محمد المبارك ـ تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي المطبوع ضمن كتاب الاقتصاد الإسلامي.

(٣) انظر ص ٢٥ من كتاب الحسبة، ص ٢١٦ من بحث الدكتور محمد المبارك تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي.

٤ ـ تحديـد الاسعـار :

نتحدث بالتفصيل في النموذج الثالث لكن نقول هنا ان الاصل في التشريع الإسلامي حرية البيع والشراء وما يتبع ذلك من تحديد المسعر اذ ليس في الكتاب والسنة ما يدل على التحديد بل فيها ما يدل على الاطلاق وحرية المتبايعين ومن ذلك امتناع النبي ﷺ عن التسعير لما غلا السعر في عهده وقال : ان الله هو السعر القابض الباسط، ولكن هناك حالات استخرجها الفقهاء من نصوص الشريعة جواز التسعير فيها والحالة هذه[١].

ثانيا ـ الحرية الاقتصادية في المذهب الرأسمالي :

« يكفل الاقتصاد الرأسمالي للفرد الحرية الاقتصادية المطلقة ليزاول ما يشاء من اعمال بالاسلوب الذي يراه على ضوء مصلحته الشخصية فقط، وطبقا لما يعتقد انه يحقق له اكبر قدر من الربح، فله ان يستخدم ما يشاء من أدوات الانتاج، وان يستهلك ما يشاء من موارد الاستهلاك، وان يدخر ما يشاء من ارباحه، وان يستثمر أمواله بالطريقة التي يريد من أوجه الاستثمار التي يختارها، فكل أوجه الاستثمار او تنمية المال مشروعة وليس للدولة ان تتدخل في ممارسته لها، كما ليس لها ان توجهه الى أية وجهة تخالف رغبته، او تنحرف به عن طريقه الذي حطه لنفسه »[٢].

ولكن هذه الحرية المطلقة كانت لها سيئات نذكر منها :

١ ـ تحكم بعض المنتجين في مورد أو آخر من الموارد الاقتصادية.
٢ ـ احتفظ بعض المنتجين لنفسه بالاسرار الصناعية لانتاج سلعة أو أكثر.
٣ ـ انضم بعض التجار الى بعض وكونوا مؤسسات ضخمة تجنبهم المخاطر، وتضمن لهم جميعا البقاء والسيطرة على عوامل الانتاج الموجهة التي يريدونها.

ولا شك ان هذه الاثار وغيرها أدت الى اختلال التوازن الاقتصادي داخل المجتمعات الرأسمالية وعلى الأخص فيما يتعلق بالدخول وتوزيعها[٣].

---

(١) انظر كتاب الحسبة ص ٢٥ ـ طبعة دار الكاتب العربي بيروت د. ت.
(٢) انظر كتاب النظام الاقتصادي في الإسلام / مصدر سابق ص ٧٥ د. أحمد العسال.
(٣) نفسه ص ٧٨ مصدر سابق.

« فبهذا تكون الدولة في المجتمع الرأسمالي دولة محايدة في الناحية الاقتصادية ولكن يجب ان نشير الى أن الأزمات الاقتصادية أدت الى احداث تعديلات لهذه النظرة الموغلة في الحياة فأصبح للدولة دور في بناء المجال الاقتصادي، ولا يزال المجتمع الرأسمالي أسيرا لمعطيات هذه الحرية الفردية في الواقع الاقتصادي الحر المهيمن، وأداة في يد الاحتكار للاحتفاظ بمصالحه وذلك لان النظرة لفلسفة الملكية لم تتغير بعد ومازال واقع الربح هو الاقوى فلا دخل للقيم الاجتماعية في ضبط طاقة الانتاج الا بقدر يسير »[1].

ثالثا ـ الحرية الاقتصادية والتدخل في الاقتصاد الاشتراكي :

الاقتصاد الاشتراكي على نقيض مع الرأسمالية، ذلك ان الفرد لا يملك حرية الانتاج او الاستثمار، وهذه النتيجة ترتبت منطقيا على الغاء الملكية الفردية لادوات الانتاج، اذ مادامت الدولة وحدها هي التي تملك ادوات الانتاج فان الافراد لا يجدون في الواقع ما يستثمرونه، ولذلك كان طبيعيا ان تكون الدولة وهي المالكة الوحيدة وهي التي تملك ايضا حق الانتاج والاستثمار.

ولا يقف الامر عند هذا الحد في المذهب الاشتراكي بل يتعداه الى ما هو اقسى، إذ الفرد لا يملك حرية اختيار او تحديد نوع العمل الذي يقوم به، وانما عليه أن يعمل في الجهة التي تحددها له الحكومة وفقا لاهداف الخطة التي تضعها.

بل وأكثر من هذا فانه لا يترك للافراد تحديد السلع التي يرغبون استهلاكها بل تقوم الحكومة بتحديد تلك السلع ثم تعمل على انتاجها وتقوم بتوزيعها بعد ذلك على الافراد دون ان يكون لهم خيار فيما يقررون استهلاكه[2].

ولا شك ان انعدام الحرية على هذا النحو يهبط بالفرد الى مستوى الرقيق في العصور السابقة فيصبح مجرد آلة يلقى بها في غمار الانتاج كرها وفقا لخطة مرسومة.

---

(١) انظر بحث الدكتور محمد احمد صقر ـ الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات ص ٥٤ المطبوع ضمن كتاب الاقتصاد الإسلامي لمؤتمر الاقتصاد الإسلامي الأول مصدر سابق.

(٢) انظر كتاب النظام الاقتصادي في الإسلام للدكتور احمد العسال ـ د. فتحي عبد الكريم ص ٨٢ ـ مصدر سابق.

وهذا التصرف من المذهب الاشتراكي ازاء الحرية الفردية ومنها الحرية الاقتصادية نشأ كرد فعل لاطلاقها في المذهب الرأسمالي فالمساوىء الناجمة عنها في هذا المذهب سببت هذا التصرف في المذهب الاشتراكي وهذا العداء الشديد.

فانتشار الرأسمالية الصناعية صاحبه ارتفاع في مستوى المعيشة وثراء لدى بعض الفئات.

من هذه الأرضية انطلقت مبادىء المذاهب الاشتراكية في وأد الحرية الفردية ورحبت بها طبقة العمال لتفيء بها من جحيم الرأسمالية والحرية الفردية الى تجربة أخرى لا تعرف شيئا عنها بعد الا انها تنادي بالوقوف معهم ورفع الظلم عنهم... ولكن ما حدث بعد لم يكن في حسبان العمال المظلومين حيث أصبحوا قطيعا من العبيد يساقون الى المصنع وغيره دون اشعار بأي نسيم للحرية[١].

وختـــامـا :

ان الحرية الاقتصادية للافراد وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وانفرادها ببعض أوجه هذا النشاط كلاهما أصل يتوازنان، وكلاهما يكمل الآخر ولكل مجاله، وكلاهما مقيد وليس مطلقا.

وان الاصل الاقتصادي الأول هو الحرية الاقتصادية، وان الاصل الثاني هو تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وان كليهما يكمل الآخر ولكل مجاله[٢].

والزهد لدى ابن تيمية هو زهد السلف وهو عمدة احمد في أصوله العلمية وفروعه في الزهد[٣] فهو يسير على المأثور عن الانبياء والصحابة والتابعين ولم يذكر من بعدهم.

---

(١) انظر كتاب النظام الاقتصادي في الإسلام ـ د. احمد العسال ـ د. فتحي عبد الكريم ص ٨٢ ـ مصدر سابق.

(٢) انظر كتاب النظام الاقتصادي في الإسلام ـ د. أحمد العسال، د. فتحي عبد الكريم ص ٨٢٠ ـ مصدر سابق.

(٣) نفسه ١٠/٦١٧.

ويوضح ابن تيمية **الزهد المشروع** مرة أخرى فهو يقول : هو فضول المباح التي لا يستعان بها على طاعة الله،... فاما ينفع في الدار الآخرة، فالزهد فيه ليس من الدين بل صاحبه داخل في قوله تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم** ﴾[١] كما ان الاشتغال بفضول المباحات هو ضد الزهد المشروع فان اشتغل بها عن فعل واجب او فعل محرم كان عاصيا[٢].

الرد على الغزالي وغيره في زهدياتهم :

يرد ابن تيمية على الامام الغزالي وغيره من اتخاذهم انواعا من الزهد غير مشروعة وذلك حيث يقول : الزهد المشروع هو ترك كل شيء لا يخضع في الدار الآخرة، وفقه القلب بما عند الله، كما في الحديث الذي رواه الترمذي : ليس الزهد في الدنيا بتحريم الحلال، ولا اضاعة المال، ولكن الزهد هو ان تكون بما في يد الله أوثق بما في يدك، وأن تكون في ثواب المصيبة اذا أصبت أرغب منك فيها لو أنها بقيت لك لان الله تعالى يقول : ﴿ **لكيلا تأسوا على مافاتكم ولاتفرحوا بما آتاكم** ﴾[٣].

« **وأما في الظاهر** فهو ترك الفضول التي لا يستعان بها على طاعة الله من مطعم وملبس ومال وغير ذلك كما قال الامام احمد : انما هو طعام دون طعام، ولباس دون لباس، وصبر أيام قلائل[٤] ».

الزهد الشرعي زهد رسول الله ﷺ

يقول ابن تيمية « وجماع ذلك أي الكلام في الزهد ـ خلق رسول الله ﷺ كما ثبت عنه في الصحيح انه كان يقول : خير الكلام كلام الله وخير

(١) سورة المائدة الآية ٨٧.

(٢) كتب الامام احمد كتابا في الزهد أورد فيه زهد الانبياء والصحابة والتابعين وقال ابن تيمية في ذلك ان نهج المتأخرين الذين صنفوا في الزهد لم يفكروا الا في رأي متبوعهم واصحابه واعرضوا عن الكتاب والسنة ووزن ماجاء به على رأي متبوعه ككثير من اتباع ابن حنيفة ومالك والشافعي واحمد وغيرهم كما فعل القشيري صاحب الرسالة.

(٣) سورة الحديد آية ٢٣.

(٤) انظر ص ١٠/٦٤١ من الفتاوى.

الهدى هدى محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة[1] » وكان عادته في المطعم انه لا يرد موجودا، ولا يتكلف مفقودا، ويلبس من الثياب ما تيسر من قطن وصوف وغير ذلك وكان القطن أحب اليه، وكان اذا بلغه ان بعض أصحابه يريد ان يعتدي فيزيد في الزهد، او العبادة على المشروع ويقول ايناضل رسول الله ﷺ ؟ يغضب لذلك ويقول : والله انى لاخشاكم لله، واعلمكم بحدود الله تعالى[2] ».

فأما الاعراض عن الأهل والمال والولد[3] فليس مما يحبه الله ورسوله ولاهو من دين الانبياء بل قد قال تعالى : ﴿ **ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم ازواجا وذرية** ﴾[4]، والانفاق على العيال والكسب لهم يكون واجبا تارة ومستحباً اخرى فكيف يكون ترك الواجب او المستحب من الدين ؟[5] ».

رأيه في العزلة وهل هي من الزهد ؟

سئل ابن تيمية هل الافضل للسالك ـ المتصوف ـ العزلة والخلطة ؟ فأجاب عن هذه المسألة بقوله : وان كان الناس يتنازعون فيها اما نزاعا كليا واما حاليا فحقيقة الامر ان الخلطة تارة تكون واجبة وتارة تكون مستحبة، والشخص الواحد قد يكون مأمورا بالمخالطة تارة، وبالانفراد تارة وجماع ذلك ان المخالطة ان كان فيها تعاون على البر والتقوى فهي مأمور بها وان كان فيها تعاون على الاثم والعدوان فهي منهى عنها فالاختلاط بالمسلمين في جنس العبادات كالصلوات الخمس والجمعة والاستسقاء والكسوف والجنائز. ونحو ذلك هو مما أمر الله به ورسوله، وكذلك الاختلاط بهم في الحج والجهاد وان كان الائمة فجارا وكذلك الاجتماع الذي يزداد العبد به ايمانا اما لانتفاعه به واما لنفعه له ونحو ذلك.

فاختيار المخالطة مطلقا خطأ، واختيار الانفراد مطلقا خطأ، وأما مقدار ما

---

(١) صحيح البخاري جـ ٢ ص ٧٤.

(٢) متفق عليه، اخرجه النسائي في السنن جـ ٦ ص ٦٠ (طبع دار احياء التراث العربي ـ لبنان د. ت.).

(٣) في هذا رد على عزلة الغزالي الى عشر سنوات.

(٤) سورة الرعد آية ٣٨.

(٥) الفتاوى ص ٤٢٥ ، ١٠/٤٢٦.

يحتاج اليه كل انسان من هذا وهذا وما هو الا صلح له في كل حالة فهذا يحتاج الى نظر خاص[١] ».

بين الزهد والورع :

يرى ابن تيمية ان الورع : الامساك عما قد يضر فتدخل فيه المحرمات والشبهات لانها قد تضر فانه من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، اما الورع عمّا لا مضرة فيه، أو فيه مضرة مرجوحة لما تقترن به من جلب مصلحة راجحة أو دفع مضرة أخرى راجحة فجهل وظلم[٢] ».

النموذج الثالث ـ التسعير :

اذا رجعنا الى تصور الاقتصاديين للسوق الكاملة والشروط التي وضعوها للمنافسة الكاملة لوجدنا اهم العوامل التي تسبب انحراف السوق عن الوضع المثالي له هي :

أ ـ عدم تساوي البائعين والمشترين في معرفتهم بالاسعار السائدة في السوق.

ب ـ عدم تعامل الناس مع بعضهم البعض على أساس الثمن وحده، بمعنى أن بعض المشترين يذهبون لبائع معين ـ وان باع بسعر اعلى لحبهم له، ويتركون بائعا آخر وان باع بسعر أقل لبعضهم له، وبالمثل قد يحابى بائع بعض المشترين فيعطيهم بأقل من سعر السوق ولا يتصل ذلك مع الآخرين.

جـ ـ وجود نوع من الاحتكار في البيع أو الشراء.

د ـ تدخل الدولة بقصد الحد من الحرية للقوى التي تعمل في السوق بان تفرض سعرا معينا او تمنح امتيازات خاصة لبعض المتعاملين فيها.

واذا ما تدبر القواعد التي وضعها النبي ﷺ بصحة التعامل في السوق لرأينا عدم تأثر السوق الاسلامية بالعوامل التي تنحرف بالاسواق غير الإسلامية عن أنموذجها المثالي.

وبيان ذلك فيما يلي :

---

(١) الفتاوى ص ٤٢٥ ، ١٠/٤٢٦.

(٢) نفسه ص ١٠/٦١٦.

أ ـ أما عدم تساوي المتعاملين في معرفة الاسعار فليست مشكلة في السوق الاسلامية لان النبي ﷺ جعل افشاء المعلومات الخاصة بالاسعار امانة في عنق كل عالم بها اذا سئل عنها، كما أعلم اصحابه بان غبن من لا يعلم بالسعر خيانة وربا، واعطى المغبون الحق في ان يفسخ البيع فيرد السلعة ويأخذ الثمن.

ب ـ أما مشكلة محاباة بعض المتعاملين لبعضهم في البيع والشراء فهي منعدمة أيضا بين أصحاب رسول الله ﷺ ولقد فطن لهذه النقطة شيخ الإسلام ابن تيمية وقال : لم يكن هناك احد يحتاج الناس الى عينه او الى ماله... بل المسلمون كلهم من جنس واحدا كلهم يجاهد في سبيل الله[1] وهذا يعني ان الواحد من أصحاب رسول الله ﷺ لا يهمه معرفة من يشتري منه أو يبيع عليه لان الجميع سواسية في الالتزام بشرع الله والتوادد والتراحم كما نعتهم الله جل وعلا : محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا[2] ».

جـ ـ « وأما مشكلة الاحتكار فلا وجود لها ايضا لان النبيَ ﷺ نهى عن الاحتكار ودعا على المحتكر بالافلاس ووعده باللعن ».

د ـ ولم يبق من العوامل التي تتسبب في انحراف السوق عن الكمال الا تدخل الحاكم في السوق بطريقة تؤثر على قوى العرض والطلب التي هي وحدها تحدد الاسعار في ظل المنافسة الكاملة، وحتى هذه المشكلة لاوجود لها في السوق الإسلامية لان النبي ﷺ امتنع عن التسعير لاصحابه رضوان الله عليهم عندما طلبوا منه ذلك[3]. وذلك في اعتقادنا لان سعر السوق وقتئذ كان عادلا.

تعـريف التسعـــير :

التسعيــر : اثبات اقدار ابدال الاشياء[4].

---

(١) انظر كتاب الحسبة لشيخ الإسلام ابن تيمية ص ١٦ مصدر سابق.

(٢) سورة الفتح الآية ٢٩.

(٣) انظر ص ٩٠ من كتاب د. احمد صفي الدين عوضَ أصول الاقتصاد الإسلامي والمنشور بالعدد الثاني عشر من مجلة اضواء الشريعة التي تصدرها كلية الشريعة بالرياض سنة ١٤٠١ هـ.

(٤) انظر كتاب الملكية في الشريعة الإسلامية د. عبد السلام العبادي جـ ٢ ص ٣٠١.

: القيمة التي يشيع البيع عليها في الاسواق والتسعير تقديرها.

: هو ان يأمر السلطان أوفوا به أو كل من ولي من أمور المسلمين امر أهل السوق الا يبيعوا الا بسعر كذا فيمنعون من الزيادة عليه او النقصان لمصلحته.

ونبحث التسعير في مسائل ثلاث :

أ ـ مانعـو التسعـير.

ب ـ مجيـزو التسعـير.

جـ ـ مذهب ابن تيمية.

(أ) مانعـو التسعـير :

ذهب جمهور الفقهاء الى أن التسعير لا يجوز، فاذا سعر السلطان على الناس فباعوا وهم لا يريدون البيع فانهم يكونوا بهذا مكرهين على البيع فلا يصح البيع والحالة هذه على تفصيل عندهم ليس هذا موضعه.

قال الماوردي « فاذا ثبت ان الامام لا يجوز له التسعير في الاقوات على الناس فخالف وسعرها عليهم فباع الناس امتعتهم بما سعرها عليهم فهذا على ضربين : **أحدهما** ـ أن يكرههم على بيعها ولا يمكنهم من تركها فهذا بيع باطل وعلى مشتري ذلك بالاكراه أن يرده على بائعه ويسترجع ما دفعه من ثمنه فان البيع مع الاكراه لا يصح، وقال أبو حنيفة بيع المكره بالسلطان باطل، وان اكرهه غير السلطان فبيعه جائز لان الاكراه من غير السلطان نادر ودفعه يمكن وهذا غير صحيح بل بيع المكره باطل بكل حال... فقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر والمكره مضطر. **ثانيهما** ـ هو ان يسعر السلطان فيبيع الناس امتعتهم مختارين من غير اكراه لكنهم كارهون للسعر فالبيع جائز غير اننا نكره الابتياع منهم الا اذا علم طيب نفوسهم[1] ».

ولهم أدلـة نذكر منها :

١ ـ ما اخرجه احمد والترمذي عن انس رضي الله عنه قال « غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا يارسول الله سعرت لنا فقال « ان الله هو

(١) انظر الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٥٦.

القابض الباسط الرازق المسعّر، واني لارجو ان القى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها اياه في دم ولا مال[1] ».

قالوا فقد بيّن الرسول ﷺ ان التسعير مظلمة والظلم حرام لا يجوز، ثم ان المسلمين قد طلبوا من الرسول ﷺ التسعير فلو كان جائزا لاجابهم[2]، وقالوا ظاهر الحديث والاحاديث الأخرى العموم فلا يجوز التسعير في جميع الاحوال.

٢ ـ قال امام الحرمين « ان الناس مسلطون على أموالهم وليس لاحد ان يأخذها ولا شيئا منها بغير طيب من انفسهم الا في المواضع التي تلزمهم وهذا رأي التسعير ليس منها »[3].

٣ ـ الامام مأمور بمصلحة المسلمين جميعا وليس نظره في مصلحة المشتري بترخيص الثمن اولى من نظره في مصلحة البائع بزيادة الثمن فيجب تمكين الطرفين من ان يجتهدوا في تحقيق مصالحهما فيجتهد المشتري في الاسترخاص ويجتهد البائع في زيادة الربح »[4].

٤ ـ بيع السلع دون رضا صاحبها مناف لآية التراضي : « الا أن تكون تجارة عن تراض منكم »[5].

٥ ـ قال ابن قدامة : التسعير سبب للغلاء وان الجالبين اذا بلغهم ذلك لم يقدموا بسلعهم بلدا يكرهون على بيعها بغير ما يريدون ومن عنده البضاعة يمتنع من بيعها ويكتمها، ويطلبها اهل الحاجة اليها فلا يجدونها الا قليلا فيرفعون في ثمنها ليصلوا اليها فتغلو الاسعار ويحصل الاضرار بالجانبين جانب الملاك في منعهم من بيع املاكهم وجانب المشتري في منعه من الوصول الى غرضه فيكون حراما[6].

فملخص هذا القول : اطلاق حرية البائع والمشتري والتراضي في

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) نيل الاوطار للشوكاني ص ٢٢٠ جـ ٥، كتاب المنتقى شرح الموطأ لابي الوليد الباجي جـ ٥ ص ١٨.

(٣) مختصر المزنى جـ ٢ ص ٢٠٩، الحاوي للماوردي جـ ٦ ص ١٦١، الملكية في الشريعة الإسلامية د. عبد السلام العبادي جـ ٢ ص ٣٠٥.

(٤) نيل الاوطار للشوكاني جـ ٥ ص ٢٤٨، الحاوي للماوردي جـ ٦ ص ١٦١.

(٥) حاشية ابن عابدين جـ ٦ص ٤٠٠/٤٠١ مصدر سابق، بدائع الصنائع للكاساني جـ ٥ ص ١٢٩.

(٦) المغنى لابن قدامة جـ ٤ ص ١٦٤ ـ انظر الملكية للدكتور العبادي ص ٢/٣٠٦ مصدر سابق.

المعاملات وأخذا بالخيار في البيع والشراء واستنادا الى المفهوم المتبادر من احاديث الرسول ﷺ.. والمنقولات عن بعض الصحابة فلا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب من نفسه « وذكروا في ذلك قصة عمر بن الخطاب مع حاطب ابن أبي بلتعة حين مرّ به في سوق المصلى[1] وبين يديه غزارتان[2] فيهما زبيب فسأله عن سعرهما فقال له مدين بكل درهم فقال له عمر قد حدثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيبا وهم يغترون بسعرك فاما ان ترفع في السعر واما ان تدخل زبيبك البيت فتبيعه كيف شئت، فلما رجع عمر حاسب نفسه ثم أتى حاطبا في داره فقال له : « ان الذي قلت لك ليس بعزمة مني ولا قضاء وانما هي شيء به الخير لأهل البلد فحيث شئت فبع وكيف شئت فبع[3] ».

(ب) مجيـزو التسعـير :

الذين اجازوا التسعير قالوا يخصص في الاقوات زمن الاضطرار اذا تعدى البائعون في أثمان المبيعات تعديا فاحشا وهذا مذهب متأخري الحنفية.

واستدلوا بحديث عمر المتقدم مع حاطب بن ابي بلتعة والذي جاء فيه « اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع من سوقنا » وذلك لأن رفع السعر يؤدي الى الاضرار بالمسلمين وخفضها يؤدي الى الاضرار باهل السوق وايجاد الشغب والخصومه... والاصل انه لايجوز التحكم بحرية البيع في الاسواق مادامت تمارس ضمن قواعد الشريعة الإسلامية.

فيتفق الحنفية مع الجمهور في عدم جواز التسعير في الاحوال العادية وادلتهم ادلة الجمهور في ذلك، وإن متأخريهم حضوا على أنه اذا تحكم ارباب الطعام زمن القحط وتعدوا عن القيمة تعديا فاحشا بان باعوا بضعف القيمة فحينئذ

---

(١) سوق من اسواق المدينة.

(٢) وهو ما يوضع فيها الحبوب والزبيب من خيش او نحوه.

(٣) الام للشافعي جـ ٢ ص ٢٠٩.

اقرأ الطريق الحكمية لابن قيم الجوزية ص ٢٣٥.

واقرأ التسعير للاستاذ الشوربجي ص ١٨ ـ ٢٤.

لابأس بأن يسعر بمشورة اهل الرأي دفعا للضرر عن العامة فالتسعير يجوز للامام بشرط التعدي الفاحش[1].

(جـ) مذهب ابن تيمية (رحمه الله)

ذهب ابن تيمية والامام ابن القيم وقبلها ابن حبيب المالكي وبعض العلماء الى القول بالتفصيل في مسألة التسعير فقالوا :

ان التسعير منه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز. **فالتسعير الجائز** : « اذا تضمن العدل بين الناس مثل اكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن العدل ومنعهم مما يحرم عليهم من اخذ الزيادة على عوض المثل، فهذا جائز بل واجب كامتناع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس اليها لا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير الا الزامهم بقيمة المثل والتسعير في هذه الحال الزام بالعدل الذي الزمهم الله به[2] ». « ومن التسعير الواجب ان يحتاج الناس الى صناعة طائفة كالفلاحة والنساجة والبناء بحيث اصبح هذا العمل واجبا عليهم فلولى الامر ان يلزمهم به بأجر المثل فلا يمكنهم من مطالبة الناس زيادة على اجر المثل ولا يمكن الناس من ظلمهم بان يعطوهم دون حقهم[3] » ويقول ابن تيمية ايضا « وكذلك اذا احتاج الناس الى من يصنع لهم آلات الجهاد من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك فانه يستعمل بأجر المثل فلا يظلمون ولا يسمح لهم بظلم غيرهم للحاجة اليهم[4] ».

فالقائلون بالتفصيل يعتبرون التسعير في الاحوال العادية والاسعار تسير سيرها الطبيعي وذلك باكراه الناس على البيع بثمن لا يرضونه ظلماً محرماً.

التسعير المحرم : « اذا تضمن ظلم الناس واكراههم بغير حق على البيع

---

(١) انظر تفصيلا ص ٣٠٧ من كتاب الدكتور العبادي : الملكية، مصدر سابق.

(٢) الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية ٢٨٥.

الحسبة لابن تيمية ص ١٨.

(٣) الحسبة لابن تيمية ص ١٨ وص ٢٤.

(٤) نفسه ص ١٨ وص ٢٤.

بثمن لا يرضونه، او منعهم مما اباح الله لهم فهو حرام وذلك لحديث : غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ الحديث. فاذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم فهم وقد ارتفع السعر اما لقلة الشيء او لكثرة الخلق فهذا من الله ليس للناس فيه يد، فالزام الناس ان يبيعوا بقيمة بعينها اكراه بغير حق[1] ».

أدلة شيخ الإسلام ابن تيمية :

(١) ثبت في الصحيحين ان النبي ﷺ منع الزيادة على ثمن المثل في عتق الحصة من العبد المشترك فقال : « من اعتق شركا له في عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل لاوكس ولا شطط[2] ». قال فهذا الحديث أصل في أن وجبت عليه المعاوضة أجبر على ان يعاوض بثمن المثل بما لا يزيد عن هذا الثمن... وما هو أصل في اخراج الشيء من ملك صاحبه قهرا بثمنه للمصلحة الراجحة، فكيف اذا كانت الحاجة بالناس الى التملك اعظم وهم اليها أضر مثل حاجة المضطر الى الطعام واللباس وغيره ؟ وحاجة المسلمين الى الطعام وغير ذلك مصلحة عامة ليس الحق فيها لواحد بعينه فتقدير الثمن فيها بثمن المثل على من وجب عليه البيع أولى من تقديره لتكميل الحرية[3] ».

(٢) ما ثبت في السنة من حديث سمرة بن جندب انه كانت له شجرة في حائط رجل من الانصار وكان صاحب الحائط يتضرر من دخول سمرة لشجرته فشكا الى النبي ﷺ فطلب من سمرة ان يقبل بدلها او يتبرع بها فلم يفعل، وعند ذلك اذن رسول الله ﷺ لصاحب الحائط ان يقلع هذه الشجرة وقال لسمرة انما انت مضار[4] ». فصاحب الشرع اوجب عليه اذ لم يتبرع بها ان يقتلعها لما في ذلك من مصلحة صاحب الأرض بخلاصه من تأذيه بدخول صاحبها ومصلحة صاحب الشجرة بأخذ القيمة وان كان عليه ضرر يسير، فضرر

---

(١) نفسه ص ٢٨. الطرق الحكمية لابن القيم ص ٢٨٥.

(٢) عقود اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان جـ ٢ ص ١٢٨.

(٣) الحسبة ص ٣٦/٣٧.
الطرق الحكمية ص ٣٠٣ ـ ٣٠٧.

(٤) اخرجه ابو داود والبيهقي، وانظر سنن أبو داود ٢٨٣/٢، سنن البيهقي ١٥٧/٦.

صاحب الأرض ببقائها في بستانه أعظم، من هنا فان الشارع الحكيم يدفع أعظم الضررين بأيسرهما فهذا هو الفقه والقياس والمصلحة وان أباه من أباه... والمقصود ان هذا دليل على وجوب البيع لحاجة المشترى واين حاجة هذا من حاجة عموم الناس الى الطعام وغيره ؟... فقد وجبت المعاوضة هنا بثمن المثل رعاية لمصلحة فردية فلأن تجب رعاية المصلحة العامة أولى[1] ».

(٣) في الشفعة كذلك اذ للشريك في الملك الحق في الاستيلاء على جزء من العقار الذي له عليه حق الشفعة من يد المتملك وبنفس الثمن الذي اشتراه به وذلك حتى يتمكن من التحرر شخصيا من التبعية التي تفرضها الشركة او القسمة، ففضلا عن ذلك فان كل مالك ملزم بان يقدم لغيره مجانا حق استخدام اشياء معينة او اشياء يحتاج اليها الغير حاجة ملحة، ولهذا فمن باب أولى ان يكون للامام الحق في ارغام التجار على بيع البضائع التي يحتفظون بها اذا كانت الامة في حاجة اليها.

هذه وجهة نظر شيخ الإسلام ابن تيمية ونذكر هنا صورا من التسعير الجائز لديه :

الصورة الأولى : حاجة الناس الى السلعة :

يقول ابن تيمية : « لولى الأمر ان يكره الناس على بيع ماعندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس اليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج اليه والناس في مخمصة فانه يجبر على بيعه للناس بقيمة المثل، فمن اضطر الى طعام الغير اخذه منه بغير اختياره بقيمة مثله ولو امتنع من بيعه الا باكثر من سعره لم يستحق الا سعره[2] »... وأما الثاني ـ اي السعر العادل : فمثل ان يمتنع ارباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس اليها الا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير الا الزمهم بقيمة المثل فيجب ان يلتزموا بما الزامهم

---

(١) الحسبة لابن تيمية ص ٤٤. الطرق الحكمية لابن القيم ص ٣١٠.

(٢) الحسبة ص ٣١.

الله به[1]... « وما احتاج الى بيعه وشرائه الناس فانه يجب ألّا يباع الا بثمن المثل اذا كانت الحاجة الى بيعه وشرائه عامة[2] ».

الصورة الثانية ـ حالة الحصر :

ونسميها في العصر الحديث بامتياز بيع السلع لاناس مخصصين، فحصر البيع في هؤلاء امر تلجأ اليه الدولة قديما وحديثا بالنسبة لبعض المواد، أو في بعض الظروف والاحوال بصرف النظر عن حصول ذلك بحق الفائدة للمستهلكين او حصوله استبدادا وتحكماً واستغلالا.

ان مثل هذه الظروف قد تمكن هؤلاء الذين منح لهم حق الامتياز ان يسلطوا على رقاب المستهلكين فترق ضمائرهم، وهذه الحالة عالجها ابن تيمية وابلغ من هذا ان يكون الناس قد التزموا ألّا يبيعوا الطعام او غيره الا اناس معروفون... فهنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون الا بقيمة المثل ولا يشترون الاموال الا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند احد من العلماء لانه اذا كان قد منع غيرهم ان يبيع ذلك النوع أو يشتريه فلو سوغ لهم ان يبيعوا بما اختاروا ويشتروا بما اختاروا، كان ذلك ظلما للخلق من وجهين : ظلما للبائعين الذين يريدون بيع تلك الاموال وظلما للمشترين منهم، والواجب اذا لم يكن دفع جميع الظلم ان يدفع الممكن منه.

فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع وحقيقته الزامهم ان لا يبيعوا او يشتروا الا بثمن المثل[1].

الصورة الثالثة ـ حالة تواطؤ البائعين (الترست أو الكارتل)

ويقصد به الكارتل في الاصلاح الاقتصادي للدلالة على تنظيم يشمل مشروعات مستقلة او أفرادا مستقلين بغرض ممارسة شكل من التأثير المقيد او الاحتكاري على انتاج أو بيع سلعة أو مجموعة سلع ويحقق الكارتل اهدافا عدة منها :

(١) الحسبة ص ١٥.

(٢) الحسبة ص ١٦.

أ ـ تنظيم شراء المواد الخام اللازمة للمشروعات، ب ـ تحديد شروط بيع السلع من ناحية نوعها او الكميات التي تعرض او أثمانها[1].

ويقول شيخ الإسلام « ولهذا وضع غير واحد من الفقهاء كابي حنيفة واصحابه القسام الذين يقسمون العقار وغيره بالاجرة ان يشتركوا فانهم اذا اشتركوا والناس محتاجون اليهم أغلوا عليهم الاجر، فمنع البائعين الذين تواطؤوا على البيع الا بثمن قدروه أولى، وكذلك منع المشترين اذا تواطؤوا على ان يشتركوا فيما يشتريه احدهم حتى يهضموا سلع الناس أولى[2].

ونختم دراستنا لموضوع التسعير لدى الامام ابن تيمية بنتائج ثلاثة :

النتيجة الأولى :

تميزت دراسة ابن تيمية في التسعير عن غيره بما يلي :

أ ـ ان التسعير العادل لازم في كل شيء، بينما يتجه بعض العلماء الى القول بحجر التسعير على السلع التي يحتاجها الناس ضرورة كالاقوات وغيرها من الضروريات فقد أشار في دراسة للتسعير لتسعير السلاح والكسوة وآلة الحج وماء الطهارة وانتهى الى ان التسعير واجب كلما كانت حاجة الناس لا تندفع الا به[3] وذلك حيث يقول « اذا احتاج الناس الى سلاح للجهاد فعلى اهل السلاح ان يبيعوه بعوض المثل ولا يكنون من ان يحبسوا السلاح حتى يتسلط العدو او يبذل لهم من الاموال ما يختارون ».

ب ـ دراسته للتسعير كانت دراسة نظرية لا دراسة تطبيقية فقد كانت عنايته بالمبادىء والكليات أكثر من عنايته بالتفصيلات وهذه ظاهرة في كتاب الحسبة بصفة عامة.

جـ ـ معالجته للتسعير كانت معالجة مستقلة، فلم يستفد من غيره وانما استقل بآرائه واستدل لما ذهب اليه وذكر الصور التي اراد أن يبين بها الحالات التي يجيب فيها التسعير العادل، مع ملاحظة ان شيخ الإسلام لم يخرج عن منهجه في الدراسات الفقهية فقد قارن بين الآراء واستقل اخيرا برأي

---

(١) الموسوعة الاقتصادية للدكتور راشد البراوي ص ٣٨٩.

(٢) الحسبة ص ١٨.

(٣) الحسبة ص ٢٦.

مع انه شارك فيه غيره الا انه امتاز بتعميقه وتأصيله وتعميمه وهذا شأن ابن تيمية في بحوثه فهو يميل الى الشمولية في البحث والاستطراد والتوسع حتى يرى أنه وفى البحث.

د ـ حسب تقديري الشخصي ان ابن تيمية مع من قرر التسعير بالسعر العادل وهو ثمن المثل في البلد الذي فيه السلعة وهو وانه أخذه من الشريعة ونماذج من مسائل أخرى وهذا من محاسن الشريعة فلا وكس ولا شطط كما ورد في الحديث.

النتيجة الثانيــة :

تبين من خلال عرض وجهات النظر في التسعير ان له دورا هاما في الاقتصاد الاسلامي كاجراء علاجي يصل منه ولي الأمر الى ايقاف الظلم الذي يوقعه الناس بينهم دون مراعاة للظروف الاقتصادية التي تحيط بالناس ودون مراعاة لشعور الأنسان أن ولي الأمر بتدخله في حد الحرية في الوقت الذي حدده ابن تيمية ومن معه يضع علاجا نافعا للارتباك الاقتصادي من ارتفاع السعر او انخفاضه ويبعد الاحتكار الذي يضر بالناس انه بهذا يعمل على حفظ التوازن الاقتصادي والتماسك الاجتماعي طالما ان عمله هذا مبني على المصلحة العامة.

فهو كما قلت تدبير وقائي يحول دون استغلال الناس وحاجاتهم، وتدبير علاجي يعالج الازمة ابان حدوثها، فان عجز ولي الأمر عن المراقبة التامة للاسعار فعليه ان يفرض السعر ويراقب هذا السعر، وهو آخر وسيلة يلجأ اليها ولي الأمر لدفع الاحتكار والتحكم في الاسعار، فاذا زالت المشكلة رجع الأمر عاديا وارتفع التسعير وذلك باستعانة ولي الأمر بذوي الخبرة والتجربة في هذه المجالات واضعا امامه اهم هدف وهو مراعاة المصلحة العامة للجميع.

فبالتسعير يفسح مجال للدولة للتدخل في حرية العمل او التجارة او في ممارسة حق الملكية على وجه لا يضر بجماعة المسلمين او اوطانهم سواء أكان ذلك في وقت الأزمات والظروف الاستثنائية ام في الاموال العادية اذا اسيء التصرف الى حد يخلق تلك الظروف والازمات وهو من مسئوليات ولي الأمر لأنه هو الذي انيطت به مصلحة الرعية.

والتسعير يجيء ليبدد قوة الاحتكار ويذيب الانانية في التجارة، ويكسر

حدة الاستخفاف بحقوق الناس، يجيىء لتسير الامور الاقتصادية سيرا طبيعيا فهو علاج سريع للازمات التي كثيرا ما تحدث وهو سلم للوصول الى اقتصاد تام لا يخضع دائما للتذبذب.

وبما ان التسعير بهذه المكانة الاقتصادية فان الدولة المسلمة لا تستعمله الا في حالة الحاجة اليه فلا تجعل منه سيفا مصلتا تصل به الى كبح حرية التملك وحرية الانسان في تصرفاته ولا تشترك الامور دون ما رعاية حتى تشيع الفوضى التجارية وتفقد الاسواق أهميتها ويزول معها حافز العمل وتلجأ النفوس الى اليأس.

النتيجـة الثالثة :

الاصل عدم التسعير لان رسول الله ﷺ لما غلا السعر على عهده لم يسعر لانه لم ير حاجة لذلك بل عرض وطلب فقط، ولم يضر بالمستهلك ولا البائع فلم يكن هناك حاجة للتسعير لان في التسعير حدا للحرية الاقتصادية وهذا الحد لا لزوم له طالما لم يوجد له ضرورة، فان ولي الأمر لا يتدخل الا اذا رأى الاجحاف بالمستهلك واضحا او بالبائع، فان الدولة والحالة هذه تسعر وتتحمل فرق الاسعار ان كان لذلك حاجة حتى يستفيد البائع والمشتري.

وهذا يؤكد ما أوضحناه، ان الاصل الاقتصادي الأول في الإسلام هو الحرية الاقتصادية، وان الاصل الاقتصادي الثاني هو تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وذلك اذا انحرف ذلك النشاط أو عجز الافراد عن القيام به، فيأتي دور الدولة مكملا لذلك النشاط لا منافسا او مصادا له.

المبحث الثاني

مناهج ذات صبغة عملية غالبة

الفرع الأول

منهج أبو الفضل الدمشقي الاقتصادي



أولا ـ حياتـه ومنهجـه :

هو أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي من علماء القرن السادس الهجري، لم يتعين تاريخ مولده ولا يعرف تاريخ وفاته، ولكن في المخطوطة من كتابه : « الاشارة الى محاسن التجارة » أن الفراغ من كتابتها كان عام ٥٧٠ هـ أي أيام فتح صلاح الدين الايوبي لمدن الشام أثناء الحروب الصليبية.

والمصادر التي رجعت اليها لم تشر الى ترجمة ابي الفضل ولم تذكر كتابه المشار اليه.

ولكن يقول ناشر كتابه الاستاذ الشوربجي[١] : بأن أبا الفضل كان تاجرا حكيما عاش في طرابلس الشام[٢]، وأشارت دائرة المعارف الإسلامية بأنه عاش بين القرنين الخامس والسادس الهجري[٣]، وقد ذكر الاحالة الدكتور قبلان سليم كيروز في كتابه « موجز المبادىء الاقتصادية[٤] ».

وقد نستعين بكتابه هذا بأخذ نبذة عن حياته العلمية، فهو من خلال هذا الكتاب عالم اقتصادي له خبرة ميدانية بأصول التجارة وخصائص البضائع مع اضافة فقه الكتاب والسنّة والكتب الأخرى المتخصصة فهو يشبه أبا حنيفة في هذا الميدان الا أن أبا الفضل يزيد على أبي حنيفة رحمه الله باطلاعه على كل أنواع التجارة بينما أبو حنيفة رحمه الله كان متخصصا في تجارة البز فحسب ولا أعتقد ان ثقافة أبي حنيفة تصل لثقافة أبي الفضل في الكتب المترجمة ككتب الحكماء وغيرها.

وكنت في بداية كتاباتي عن أبي الفضل اعتقد ان كتابه هذا شرحاً لكتاب الجاحظ أو على الاصح لرسالة الجاحظ لأحد أبناء الملوك والتي سماها « التبصر بالتجارة » ولكن بالمقارنة بين الكتابين لم أجد لذلك أي أثر بل الذي يظهر انه لم يطلع عليه بالرغم من أنه اطلع على كتاب الحيوان للجاحظ ونقل منه.

---

(١) انظر الاشارة لمحاسن التجارة للشوربجي ص ٨.

(٢) طرابلس الشام هي مدينة بلبنان ـ انظر ص ٨ من كتاب الاشارة الى محاسن التجارة.

(٣) نفسه ص ٨.

(٤) انظر كتاب موجز المبادىء الاقتصادية ص ١٢.

وثقافة أبي الفضل مستمدة من الكتاب والسنّة والخبرة التطبيقية في التجارة، والذي يبدو أنه كان تاجرا لوجود الخبرة المكثفة في هذا الكتاب والتي لا يستطيعها سوى المهتم بهذه الأمور التجارية والتفصيلات الدقيقة التي يفضلها الكاتب النظري عن التجارة. فخبرته بجميع فروع التجارة واسرارها أمر لاشك منه ولذلك قد نسمي اتجاهه بالمدرسة التحليلية الاقتصادية.

ويتضح لنا جودة علمه بسبقه في كتابه هذا لابن خلدون في موضوع تجارة السلطان وضررها بالنسبة للاقتصاد.

وسبق آدم سميث الذي سموه أبا الاقتصاد في تناوله للمسائل الاقتصادية بمنهج علمي واضح. وسبق تايلور في مبدأ تقسيم العمل والتخصص الدقيق. ولاشك أن سبقه بهذه الافكار غيره من المفكرين في الاقتصاد دليل أكيد على غزارة علمه، وثقافته الاقتصادية، والتي لانزال نقول انه اكتسبها من خبرته الميدانية وتجربته الطويلة في السوق وسجلها كفقيه اقتصادي في كتابه بقلمه الجيد.

ب ـ كتاب الاشارة الى محاسن التجارة :

لا نعرف لأبي الفضل الدمشقي سوى هذا الكتاب، وهو دليل على نضجه العلمي في القرن الخامس وأول القرن السادس الهجري، ونشير بايجاز الى ماكتبه في هذا الكتاب لندلل على سبقه وأهمية كتابه في تاريخ الفكر الاقتصادي الاسلامي فهو يحوي اكثر من ثلاثين فصلا ويمكن تصنيف محتوياته في مجموعات ثلاث :

١ ـ قسم اقتصادي نتناول فيه المسائل الاقتصادية.
٢ ـ قسم اداري : تناول فيه المسائل الادارية في مجال الشراء والتخزين والتسويق.
٣ ـ قسم فني : تناول فيه الجانب الفني في الاموال.

ودراسته في هذا الكتاب لها جانبان نظري وتطبيقي فقد تكلم بايجاز عن الاموال ومفهومها وانواعها، وتطرق للحاجة وخصائصها، ولم ينس أن يكتب في المنفعة وخصص فصلا للقيمة والسعر، وتحدث حديث الخبير عن قانون العرض والطلب، وألقى نظرات جيدة عن توازن المنتج، وعرف دور النقود في المبادلات

الاقتصادية ومالها من وظائف مهمة فأفرد فصلا خاصا بها تحدث فيه عن وظائفها، وختم كتابه بتقسيم العمل والمبادلة.

وانتقل للقسم الاداري، فتحدث فيه عن التخزين والتسويق ورجال التجارة وأصنافهم.

وختم القسم الثالث من الجانب الفني في أنواع البضائع فدرس أنواعها دراسة فنية لها قيمة في مجال التخصص.

هذه فكرة سريعة عن هذا الكتاب يرى الباحث من خلالها أن عالمنا فقيه اقتصادي جدير بأن يسمى « أبا الاقتصاد » كما سماه الاستاذ السيد عاشور في دراسته لكتابه المذكور[1].

جـ ـ منهج أبي الفضل في دراسته :

(١) اعتماده على الكتاب والسنّة وما تبع لهما من الأدلة الشرعية :

أبو الفضل كغيره من العلماء المسلمين اعتمد في دراسته للاقتصاد الإسلامي على المصادر الاساسية الكتاب والسنّة والمصادر الأخرى من قياس واستحسان وغير ذلك، فاتجه بدراساته الاقتصادية اتجاها اسلاميا فاستفاد من القرآن والسنّة ما أمكنه ذلك، وبناه على الأخلاقيات والنصح للتجار والمسلمين عموما المتعاملين معهم مستشهدا بالاحاديث النبوية كحديث : « ما أملق تاجر صدوق » وحديث : « نزعت البركة من الشيء الغالي الرديء ».

(٢) الدراسة الميدانيــة :

كما قلنا في تقديمنا عن كتابه الاشارة انه درس دراسة ميدانية متخصصة. فقد اعتمد في كتاباته عن الاقتصاد الإسلامي على الخبرة الميدانية. فلهذا جاءت دراسته مقنعة ومفيدة، مضيفا الى ذلك الدراسة النظرية بعد الدراسة التطبيقية التي شملت كل نواحي السوق الإسلامي.

(٣) التحليل النفسـي :

لم ينس أبو الفضل أن يدرس نفسيات التجار ومن خالطهم واضفاء دراسة

---

(١) انظر كتاب دراسة في الفكر الاقتصادي العربي للاستاذ / السيد عاشور ص ١٩ ، ٢٦.

نفسية عميقة مما يمكن ان نسميه في الاصطلاح الحديث بدراسة علم النفس التجاري أو الاقتصادي فقد أدرك سلوك التجار، وحيلهم، واخلاقياتهم، وحذر من أكثرها، وبيّن لقارئ كتابه ما يمكن أن يكون غافلا عنه حتى اذا أراد المستهلك ان يدخل ميدان التجارة والاقتصاد فيجد لديه خبرة سبقته لها قيمة فكرية عميقة جاءت من وحي التجربة وتتبع السوق كل يوم.

(٤) نقله خبـرة الآخرين :

ولم يترك أبو الفضل في دراساته خبرته وحدها تتكلم وهي كافية بالفعل لأنه هو الخبير ولكنه وهو الذي يرغب أن تكون كتابته مفيدة رجع في تدعيم وتوثيق كتاباته فرجع إلى أقوال الفلاسفة النقدية وذوي الخبرة وفتش في الكتب المتخصصة في كل فن من فنون المعرفة عن بقيته فنقل عن الحكماء والخبراء في هذا المجال.

(٥) الـواقعيـــة :

أبو الفضل واقعي في دراساته الاقتصادية، فقد جعل عصره نموذجا لكتاباته التي أثرى بها المكتبة الاقتصادية الإسلامية وحلل نفسيات معاصريه وخبرهم خبرة طويلة حيث صاحبهم وعانى من ذلك الكثير، فاتجاهه للواقعية في كتاباته أفاد الاقتصاد ايضا ميزة تاريخية عن عصره وحالته يستفيد منها كتاب ومؤرخو الفكر الاقتصادي بصفة عامة.

هذه ملامح من منهجه في الدراسات الاقتصادية الإسلامية وان كنا لم نعرف له سوى هذا الكتاب فانه ثروة فكرية اقتصادية مبكرة تدل على سبق المسلمين في فن المعرفة الاقتصادية.

ثانيا ـ نماذج من آرائه الاقتصادية :

ندرس ثلاث نماذج من اجتهاداته كدليل على فكره الاقتصادي تاركين للباحثين قراءة الكتاب واستنتاج كنوزه وهذه النماذج هي :

النموذج الأول : نظرية القيمة والاثمان.
النموذج الثاني : التـــوازن.

النموذج الثالث : الفائض الاقتصادي.

النموذج الأول ـ نظرية القيمة والاثمان :

لقد استخدم الدمشقي كلمة القيمة للدلالة على السعر، ولاشك أن هناك فرقا بين المصطلحين[1].

ولكن هذا الفرق يتضاءل اذا ماكنا بصدد قيمة التبادل اذ هي القوة التبادلية للسلعة ازاء السلع الأخرى.

والسعر تعبير نقدي لهذه القيمة، واذن فليس هناك كبير تجاوز من الدمشقي حين عبر بالقيمة عن الثمن.

ونعرض بعض أفكاره عن القيمة فيما يلي :

١ ـ **القيمة نسبية** : ومعنى ذلك كما يذكر ان قيمة الشيء تتوقف على المكان الذي يوجد به الشيء، ويضرب الأمثلة على ذلك من واقع عصره حيث يقول : « أما تثمين مايثمن من الأغراض الامتعة ومبلغ قيمته المتوسطة، فهو بالاضافة الى المكان الذي يلتمس معرفة ذلك فيه. وذلك لان قيمة الاسقاط الهندسية بالمغرب مخالفة لقيمتها باليمن، وقيمة المرجان بالمشرق غير قيمته بالمغرب وذلك لأجل القرب من المعادن[2] ».

٢ ـ **زيادة القيمة بالعمل والصنعة** : حسم الدمشقي الجدل الدائر حول تفسير القيمة التبادلية، وماقيل فيها من نظريات متعددة. منها ما يركز على المنفعة، ومنها ما يركز على العمل، ومنها ما يركز على تكلفة الانتاج، وأخيرا استقر رأي الاقتصاديين على أن المحددات لها هي التكلفة والمنفعة معا.

ولم يتضح ذلك الا في بداية هذا القرن على يد الفريد ماريشال في

---

(١) القيمة : القيمة السوقية هو السعر الذي يرغب كل من المشترين ان يتعامل في سلعة ما بالشراء او بالبيع وهذا السعر هو سعر السوق او السعر العادي.
والسعر : تقدير قيمة السلعة معبرا عنها بعدد معين من وحدات النقود.
والثمن : ثمن التوازن هو الثمن الذي لا يميل في ظل ظروف محددة الى التغير وهذا على افتراض تساوي جدول العرض او الطلب.

(٢) الاشارة الى محاسن التجارة ص ١٠.

كتابه (مبادئ الاقتصاد) ولكن الدمشقي اوضح آن للعمل دورا في القيمة حيث يقول : « الجزع تعمل[1] منه الصناع اعلاما كبارا صحاحا فكثيرا ما تبلغ أثمانا كثيرة لاجل الصنعة »[2] ويشير في موضع آخر الى التكاليف والرسوم الجمركية ومصاريف النقل الى ثمن السلعة »[3].

٣ ـ **القيمة تختلف حسب العرض والطلب** : يوضح الدمشقي دور قانون العرض والطلب في زيادة القيمة ونقصها فيحذر من التجارة في الاشياء التي يقل فيها الطلب لاستغناء العوام ـ عامة الناس ـ عنها وهم المشترون في الواقع لكثرتهم[4]، فيقول : « ما نفقت بضاعة قطر من كثرة وانما تنفق من قلتها بالاضافة الى طلابها[5] » وفي موضع آخر يقول : « واذا كان الشيء قد جرت العادة في أكثر الاوقات أن يكون تمنه دينارين وكان الديناران هما قيمته المتوسطة ثم زاد سعره بسبب انقطاع طريق أو تأخر ورود أو كثرة طلب أو قلته هو في ذاته بسبب جوائح سماوية أو أرضية[6] ».

ولم يفت الدمشقي ان يلفت النظر الى أن زيادة السعر تشبع هدف المظهرية وحب التفرد بالسلعة، وان هذه السلع كلما ارتفع ثمنها كلما زاد الطلب عليها عكس قانون الطلب السائد.

وهو بهذا يضع أيدينا على ما يعرف اليوم باستثناءات قانون الطلب ومن بينها السلع المظهرية اذ ورد في أكثر من مناسبة « الجواهر الثمينة يرغب في اقتنائها الملوك والسلاطين لعظم ثمنها والمباهاة بها وعدمها عند العامة[7] » ويقول أيضا : « والملوك ترغب في اقتناء الاحجار الكبار منه كالزمرد لعدمها عند العامة[8] ».

---

(١) الجزع : هو خرز متعدد الالوان.

(٢) الاشارة الى محاسن التجارة ص ١٠.

(٣) نفسه ص ١٠.

(٤) نفسه ص ١٠ ـ ١١.

(٥) نفسه ص ١١.

(٦) نفسه ص ١١.

(٧) نفسه ص ١٣.

(٨) نفسه ص ١٣.

ويعكس هذه النظرية حيث يقول « لا يكاد كثير من الملوك يرغب في لبس الفيروزج لأجل ان العامة تكثر التختم به[1] » وفي مكان آخر يقول : « اعلم يا أخي ان العقيق[2] من الجواهر المليحة لولا كثرته فهان عند الملوك لاقتداء العامة منهم لأ يتخذون الاّ ماكان حجرا كبيرا منه فيقتنى على سبيل الاستطراف والوجود فان العامة لا تتمكن من ذلك.

٤ ـ **كيفية التصرف مع القيمة المتوسطة** : من اسهاماته الجليلة اشارته الى كيفية التصرف مع القيمة المتوسطة ويقصد بها متوسط السعر والسعر العادل.

ويكون ذلك عن طريق دراسة تطورات الاسعار في مختلف الظروف، وهو ما يقربنا كثيرا من الارقام القياسية للأسعار وذلك حيث يقول : « والوجه في تعرف القيمة المتوسطة ان نسأل الثقات الخبيرين عن سعر تلك السلعة في بلدهم على ما جرت به العادة في أكثر الاوقات المستمرة والزيادة المتعاقبة فيه والنقص المتعارف والزيادة النادرة، والنقص النادر، ونقيس بعض ذلك ببعض مضافا الى نسبة الاحوال التي هم عليها من خوف وأمن ومن توفر وكثرة او اختلال وتستخرج بقريحتك لذلك الشيء قيمة متوسطة.

فان لكل بضاعة ولكل شيء مما يمكن بيعه قيمة متوسطة معروفة عند أهل الخبرة به فما زاد عليها سمى بأسماء مختلفة على قدر ارتفاعه، فانه ان كانت الزيادة يسيرة قيل **قد تحرك** سعره فان زاد شيئا قيل **قد نفق**، فان زاد أيضا قيل **قد ارتقى**، فان زاد قيل **قد غلا**، فان زاد قيل **قد تناهى**... وبازاء هذه الأسماء في الزيادة اسماء النقصان فان كان النقص يسيرا قيل قد **هدأ السعر** فان نقص أكثر قيل **قد كسد** فان نقص قيل **قد اتضع**، فان نقص قيل **قد رخص**، فان نقص قيل **قد بار**، فان نقص قيل **قد سقط السعر**[3] ».

هكذا يحلل الدمشقي تحركات الاسعار واضعا لها مراتبها المختلفة ولكل

---

(١) نفسه ص ١٦.

(٢) العقيق هو نوع من الجواهر الثمينة.

(٣) الاشارة لمحاسن التجارة ص ١١.

حالة اسمها الخاص مما يدل على عمق في الفكر والخبرة.

النموذج الثاني ـ التوازن الاقتصادي « الرشد » :

لقد كانت هذه المسألة احدى المسائل التي نالت اهتمام الدمشقي وتحدث عنها في عدة مواضع من كتابه وبمناسبات مختلفة، والفاظ وعبارات متباينة.

ولكن جوهر الفكرة قائم على فكرة « سوء التدبير » والذي يعالجه الاقتصاد الوضعي تحت اصطلاح « الرشد الاقتصادي » وذلك حيث يقول : « وأما سوء التدبير فان لايوزع نفقته في جميع حوائجه على التقسيط والاستقرار حتى يصرف الى كل باب منها قد استحقاقه فانه متى لم يفعل ذلك واسرف في واحد وقصر في آخر لم تتشاكل أموره ولم تنظم أحواله ولم يشبه بعضها بعضا[1] ».

فتبين أن عدم الرشد الاقتصادي يؤدي الى عدم تحقيق المستهلك توازنه بحصوله على أكبر قدر ممكن من الاشباع يكمن في عدم توزيع دخله المخصص للانفاق على السلع المختلفة بالصورة التي تحقق تساوي المنافع الحدية لكل منها بالنسبة الى ثمنها، ويكون ذلك بالمغالاة في الانفاق على بعضها والتقصير في الانفاق على بعضها والتقصير في الانفاق على البعض الآخر وبالتالي لا يتحقق الاستواء بينها، ولن يحصل على اكبر قدر من الاشباع ولن يحقق التوازن، ولن تنتظم أحواله وهكذا الحال بالنسبة للمنتج والدولة أيضا، ويوضح فكرته مرة أخرى بعبارة يقول فيها : « احذر أن تخرج من يدك درهما حتى ترى في يدك ما هو خير منه »[2].

والدمشقي بهذا يشير الى الميزانية ووجوب معرفة أبوابها معرفة جيدة وقد خصص لها جزءا من كتابه : فهو يخاطب الدولة وقد افسح لها مجالا في كتاباته ونشير الى مايلي : « واعلم ان انفاق الاموال يحيي موات ما انصرف اليه ويعظم صغيره، فان كان في عائد المملكة كان كالماء المنصب الى الاشجار المثمرة

---

(١) الاشارة الى محاسن التجارة ص ٥٦.

(٢) نفسه ص ٦٠.

والمزارع الزكية التي تخصب بمصلحتها الديار وتمرع البلاد، وان كان في غير عائدها أشبه ما يضر نباته ولا ينفع ريعه »[1] ويقول أيضا « واعلم ان حاصل المملكة ـ **الدخل** ـ اذا كان بازاء قوتها « **الاستهلاك** »، كانت كالسفينة وسط البحر الذي قد أحكم امرها على هدوء ولم يؤمن عليها من الغرق في اهتياجه، واذا كان حاصلها مايلزم لها حملت قومها على فتح المماطلة وعدلت بهم عن تدبير امرها في المطالبة للعاجل لها، واخطرت بدمائهم وأموالهم، وكان ما يجري في سعيهم مفسدا لامرهم في مستقبل الزمان وهذا أصبح ما يستعرض.

وأما ان كان حاصلها أكثر مما يلزم لها فأوضح صلاحا من ان يحتاج الى تمثيل أو تعديد ؛ فقد شبه بعض مستقدمينا ماكان حاصله **أكثر مما يلزم** له باجساد الاحداث التي توجد بالنمو زائدة على ماكانت عليه، وماكان حاصله مكافئا لما يلزم له بأجساد الكهول التي قد ارتفع النمو منها مقاومة صورة الانحلال، وماكان حاصله مقصرا عما يلزم له باجساد من هرموا من المشائخ، فان الانحلال مسئول عنها والتماسك بعيد منها، وكما ان الأجساد الهرمة قريبة من الموت والبلى فكذلك الاموال التي يخرج منها أكثر مما يستفاد قريبة من الفناء »[2].

النموذج الثالث ـ الفائض الاقتصادي :

لقد نال : « رأس المال » العناية الكبرى من بحوث الدمشقي معتبرا اياه ركيزة التقدم والرخاء، ولم يكتف بذلك بل اماط اللثام عن جوهر القضية وهو الفائض الاقتصادي موضحا انه ان وجد وجد رأس المال وان عدم فلا وجود لرأس المال، واضعا الضوابط الفعالة للتعامل في هذا الفائض فنراه يقول : « هناك احتمالات ثلاث بالنسبة لتكوين الفائض فقد يكون الدخل **مساويا** للاستهلاك وهنا لن يتحقق الفائض بل على العكس سيفنى رأس المال فانه ومن باب أولى ان كان الدخل اقل من الاستهلاك، فان كان الدخل **أكبر** من الاستهلاك فهو الوضع الطبيعي الذي يتأتى معه التقدم والغنى وننقل هنا بعض عباراته : يقول « حفظ المال يحتاج الى أشياء :

---

(١) نفسه ص ٦٧.

(٢) الاشارة الى محاسن التجارة ص ٦٦.

أولها : ان لا ينفق أكثر مما يكسب، فانه متى فعل ذلك لم يلبث المال أن يفنى ولا يبقى منه شيء البتة حتى ان رجلا كان رأس ماله خمسمائة دينار وكان ربحه كل عام خمسمائة دينار وكانت نفقته في كل عام خمسمائة دينار فوقع منه تفريط في سنة واحدة بزيادة دينار او دينارين من النفقة فخرج من رأس ماله وافتقر بعد تسع سنين حتى لم يبق له شيء البتة.

ثانيهما : ان لا يكون ما ينفق مساويا لما يكسب بل يكون دونه ليبقى عنده لنائبه لاتؤمن أو آفة تنزل او وضيعه فيما يعانيه ان كان تاجرا، او جائحه على غلته وثماره وماشاكل ذلك، وليس منا ذكرته على أن يقاس كسبه يوما بيوم بما ينفقه فيه لكن يقيس عاما بعام ونحو ذلك من الزمان الذي فيه طول ويضرب خير الامور بشرها فان الكسب تارة يبرد ويقل فيم يعود الى مثل ذلك الدور او أقل أو أكثر وهذه سبيل النفقات فربما نقصت وربما زادت بحوادث غير مستمرة فافهم ذلك »[1].

ثالثهما : دراسة الجدوى الاقتصادية : من حيث ضرورة ان يكون المشروع الاقتصادي المراد تنفيذه داخلا في نطاق قدرته بمعنى ان يهيئ له كل مقومات ومستلزمات نجاح المشروع من ادارة وعمل وهو يشير بهذا الى ما يعبر عنه باصطلاح : « دراسة الجدوى الاقتصادية » وذلك حيث يقول : « ان يحذر الرجل ان يمد يده الى ما يعجز عنه وعن القيام به مثل من شغل ماله في قرية يعجز عن عمارتها او في ضياع متفرقة لا يمكنه مباشرتها وليس عنده اعوان ولا كفاءة يقومون له بها... وحال من فعل ذلك كمال الشدة من الناس الذي يأكل مالا تستمر به معدته، ومن تعاطي ما تحوزه طاقته كان خليقا به أن لا يفوته الربح فضلا عن ان يذهب رأس ماله »[2].

ثم يدرس جيدا اقتصاديات المشروع ولاسيما ما يتعلق بمعدل دوران رأس المال كذلك عليه ان يعنى بدراسة سوق الطلب على منتجاته، ويجب ان يكون الطلب مرتفعا وهذه عبارته :

---

(١) الاشارة الى محاسن التجارة ص ٥٤.

(٢) نفسه ص ٥٥.

« **رابعهما** : مما يحتاج إليه في حفظ المال أن لا يشغل الرجل ماله بالشيء الذي يبطئ خروجه عنه وانما يكون ذلك مما يقل طلابه لاستغناء عوام الناس عنه »[١].

ضوابط عملية الانفـاق :

وضع الدمشقي ضوابط خمسة تكون في مجموعها نظرية متكاملة في الانفاق حيث يقول : « اما انفاق المال فينبغي ان يحذر فيه خمس خصال وهي : اللؤم، والتقتير، السرف، والبذخ، وسوء التدبير »[٢] وهكذا رأينا كيف أحاط الدمشقي بجوانب الإنفاق وحذر من أن انحرافات كل منها يدمر المال.

ويظهر اثر الإسلام واضحا جليا في النهي عن هذه الأمور الخمسة والتي يعلق الدمشقي عليها بقوله :

(١) **فاللئيم** : يؤتى من قبل جهله بالجميل وقلة معرفته بقدره وفضله.

(٢) **والمقتر** : يؤتى من قبل انه لا يعرف ابواب الواجب ويجهل العدل وما في تركه من النقص.

(٣) **والمسرف** : يؤتى من قبل ايثاره اللذة على صواب الرأي، فاللئيم والمسرف ممقوتان عند الناس لانهما على طرف من الجور، والمسرف مذموم عند الخاصة، بجهله وعند العامة بنوع من الحسد له.

(٤) **وصاحب البذخ** : أسوأ حالا من الجميع لان اللئيم والمقتر وان كان الناس جميعا يمقتونهما فانهما على حال يرجى ان يحفظ معهما مالهما، والمسرف وان كان مذموما فهو يربح التمتع بلذاته، واما صاحب البذخ فلا مال حفظ ولا لذة التذ وأسوأ حالا منه.

(٥) **سيء التدبير** : لانه انما يؤتى من قبل انه لا يعرف مقادير النفقة ولا أوقاتها[٣].

نختم بحثنا هذا بقوله « اذا لم يكتسب الانسان ولم يكن له مال لم يعش

---

(١) الاشارة الى محاسن التجارة ص ٥٥ مصدر سابق.

(٢) نفسه ص ٥٥.

(٣) نفسه ص ٥٦.

ولم يعش به، واذا كان ذا مال وذا اكتساب ولم يحسن القيام عليه أوشك ان يفنى. وان هو انفقه ولم يثمره لم تمنعه قلة الانفاق من سرعة النفاذ كالكحل الذي لا يؤخذ منه الا مثل الغبار ثم هو سريع النفاذ، وان هو اكتسب وثمر وأصلح وأمسك عن الانفاق في أبوابه ومواضعه الواجبة حقا كان فقيرا كالذي لازال له، ثم لا يمنع ذلك ماله ان يغادره ويذهب حتى لايدرك منه شيئا كالحوض الذي لايزال ينصب الماء فيه، فاذا لم يكن له مغيض ومخرج خرج من أماكن شتى فذهب ضياعا »[1].

هذا هو الامام أبو الفضل الدمشقي المحلل الخبير بأمور الاقتصاد الذي استطاع بكتابه هذا ان يرسى علم الاقتصاد على أصول ثابتة وخبرة متمكنة ترفع الرأس.

(١) الاشارة الى محاسن التجارة ص ٥٩ مصدر سابق.

الفـــرع الثـــاني

منهج ابن عابدين الاقتصادي

« ولد سنة ١١٩٨ هـ وتوفي سنة ١٢٥٢ هـ »



الفــرع الثــاني

منهج ابن عابدين الاقتصادي

« ولد سنة ١١٩٨ هـ وتوفي سنة ١٢٥٢ هـ »

أولا ـ حياتــه ومنهجـــه :

محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي الحنفي ولد بدمشق سنة ١١٩٨ وتوفي بها سنة ١٢٥٢ هـ، فهو من علماء القرن الثاني عشر الهجري.

نشأ تحت رعاية والده، وكان تاجرا يألف التجارة، وتشوق بعد ذلك للعلم، فأخذه عن علماء كثيرين.

بدأ التأليف وعمره سبع عشرة سنة[١]، وكان المرجع في الفتوى في دمشق، وقد وقعت حادثة في عهده تحت نظر السلطان عبد الحميد بخصوص كتابه الشهير « الحاشية » فقد أخبر أحد النمامين أن بها بحثا يضر بسلطة الخلافة فصدرت الأوامر بجمع الكتاب واتلافه، ولما رأى العلماء ذلك نددوا بهذا الخبر وهذا التصرف، فأصدر أمر آخر بارجاع الكتاب ونشره والاستفادة منه[٢].

تلقى العلم عن مشايخ ذكرهم في مؤلف ثبت مشايخه[٣]. وكان له أثر كبير في العلم، وله تلاميذ نشروا كتبه التي تبلغ أكثر من أربعين مؤلفا[٤].

حفظ القرآن وهو صغير، ويذكر في سبب اتجاهه للعلم انه كان في محل تجارة والده فجلس يتلو القرآن فمر رجل فسمعه وهو يقرأ فزجره وأنكر قراءته، وقال له لا يجوز لك ان تقرأ هذه القراءة أولا لأن المحل محل تجارة للناس ولا

---

(١) انظر أعيان الشام ـ لشيخ محمد جميل الشطي ص ٢٢١ ـ نشر دار اليقظة العربية دمشق. د. ت.

(٢) انظر ترجمة ابنه في مقدمة كتابه تكملة حاشية ١٢ ابن عابدين ص ١٦.

(٣) انظر ترجمة ابنه في مقدمة كتابه تكملة حاشية ١٢ ابن عابدين ص ١٧.

(٤) انظر معجم المطبوعات العربية والمقربة لسركيس ص ١٥٠ ـ ١٥٤/أ ـ مطبعة سركيس بالقاهرة سنة ١٣٤٦ هـ ـ ١٩٢٨ م.

يستمعون قراءتك فيرتكبون الاثم بسببك وأنت أيضا آثم لان قراءتك مغلوطة، فقام من ساعته وسأل عن اقرأ أهل العصر في زمنه ـ في دمشق ـ فدلوه على الشيخ سعيد الحموي فذهب اليه وطلب منه ان يعلمه أحكام القراءة والتجويد، وكان وقتئذ لم يبلغ الحلم، فحفظ أهم كتب القراءة والتجويد كالشاطبية والجزرية، ثم اشتغل عليه بقراءة النحو والصرف وفقه **الامام الشافعي**.

ثم حضر بعد ذلك مجلس الشيخ السيد محمد شاكر الساعي العمري الشهير بالعقاد فقرأ عليه علم المعقول والمنقول كالحديث والتفسير.

ثم تحول بعد ذلك لمذهب أبي حنيفة حيث قرأ على شيخه الساعي نفسه كتب الفقه الحنفي وأصول الفقه حتى برع في ذلك وصار حجة اهل زمانه، وأخذ العلم أيضا عن الشيخ الشهير الامير المصري، وأجازه حجة الشام الشيخ محمد الكزبري. وتلقى عنه العلماء ومن أبرزهم الشيخ عبد الغني الميداني، والشيخ حسن البيطار، وأحمد أفندي الاسلامبولي وغيرهم.

وألف على مذهب الحنفية اذ لم يستمر طويلا على المذهب الشافعي حيث أشار عليه شيخه السالمي بالتحول للمذهب الحنفي فوافق على ذلك. فألف حاشيتين على شرح المنار، وكتابا سماه العقود اللآلئ ـ وهو ثبت بأسماء مشايخه الذين اخذ عنهم العلم، ثم توفي شيخه السالمي في محرم ١٢٢٢ وكان قد قرأ عليه جزءا من البداية للمرغيناني وانتقل بعد وفاته الى شيخه محمد سعيد الحلبي فأتم قراءة الهداية عليه.

وبدأ بتأليف حاشيته الشهيرة التي سماها رد المحتار على الدر المختار والتي اشتهرت اخيرا باسم الحاشية حتى ترسى اسمها الحقيقي وهي حاشية فقهية وفيها آراؤه الجديدة، وكتب أجوبته التي أجاب عنها وسميت بعده برسائل ابن عابدين، وقد ضمنت قرابة اثنين واربعين رسالة، وله أيضا العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية ومؤلفاته مشهورة[1].

---

(١) راجع ترجمته بقلم ابنه صاحب كتاب قرة عيون الاخيار الذي أكمل به حاشية والده وهي في جزئين كبيرين وقد كتب هذه الترجمة في أول الكتاب. وقد ذكر مؤلفات والده وأكمل اسماء مؤلفاته جـ ١ ص ٦ ـ ١٣.

وفي الجملة فقد كان ابن عابدين رحمه الله يشتغل بالعلم والتعليم والاقبال على الله، وكان يكسب من تجارته التي أسندها الى شريك له طول حياته رحمه الله، قسّم زمنه للطاعة والتدريس والفتوى والتأليف، وكان ذواقة في حل المشكلات واقعيا في ذلك مع حسن الخلق فانتفع به خلق كثير من الحاضرة والبادية.

وكان محسنا متصدقا على ذوي الحاجات والفقراء الذين لايسألون الناس الحافا، وكان ذا وقار وهيئة حسنة، لين العشرة، كثير الفوائد في مجلسه المشتمل على الأدب، وحسن الخلق، والاكرام المتناهى لجلساته مع علم غزير، وكان صادق اللهجة ذا فراسة، قويا في الحق لاتأخذه في الله لومة لائم، صداعا بالحق، وله عند الحاكم الجائر مهابة لصدق نيته حتى اصبحت دمشق في عهده مهيبة الجانب لا يتجاسر احد على ظلم أحد، ولا على اثبات حق بغير وجهه الشرعي.

وقلّ ان تقع مشكلة في الشام أو في غيرها من البلاد الإسلامية في عهده الا وشارك في صلحها وافتى فيها مع توافر العلماء، ولكنه كان المرجع فيها اذ كلمته نافذة ومسموعة مع علمه الجمّ.

ومكتبته ثمينة جدا،فقد كتب أغلبها بقلمه واقتنى كتبا كثيرة بمساعدة والده الذي كان عالما ايضا وتاجرا فصرف أكثر تجارته لتنمية مكتبة ابنه الذي رأى فيه النجابة وصالح العمل، وكان برّا بوالديه حتى توفاهما الله.

وتوفى رحمه الله في دمشق سنة ١٢٥٢ ودفن في الباب الصغير بعد أن خلف خيرة من العلماء بعده تلقوا العلم على يديه واشهرهم ابنه الذي ألف قرة عيون الاخبار وهي تكملة لحاشية والده وفيها ترجم لوالده ترجمة طيبة.

ب ـ منهجه في البحث :

من تتبعنا لبعض مؤلفاته التي اطلعنا عليها وبالأخص كتابه الشهير الحاشية ورسائله التي ضمتها اكثر مؤلفاته الصغيرة والتي خص بعض المسائل ببحث واف فيها، ولم نجد من كتب عنه سوى كتابات بسيطة عبارة عن سطور في ترجمة حياته الشخصية معتمدين على الترجمة التي كتبها ابنه في أول كتابه قرة عيون الاخبار. ولهذا فان ما أكتبه من باب الاجتهاد والاستنتاج فحسب.

(١) الواقعيـــة :

ابن عابدين تهيأت له ظروف جيدة لانه كما رأينا في ترجمة حياته أنه المفتي الأكبر لبلاد الشام وماحولها. ولهذه الظروف التي تهيأت له كتب المسائل الجيدة الجديدة وتابعها بكل اهتمام، وكان كثيرا ما يشير الى انه لا يعرف من كتب قبله، او أن هذه المسألة جديدة كما نص في مسألة التأمين البحري التي سئل عنها، وغير ذلك من المسائل التي طفحت بها كتبه وبالأخص حاشيته، فاهتم بالفتاوى المستجدة في عصره ودرسها دراسة خبير بها مع خلفية شرعية كبيرة.

وان الباحث ليجد في حاشيته تاريخا طيبا للمسائل الاقتصادية التي جدت في عصره وأبدى رأيه فيها، وقد أسمى هذا تجددا وان لم يتجاوز المذهبية الا أنه مع ذلك درس وعن كتب المسائل الجديدة ووسع في المذهب الحنفي وهو المذهب المبنى على الحرية في البحث فأعطى آراء جديدة جيدة فكتب في النقدين رسالة سماها « ايقاظ الرقود في مسائل النقود » وبحث فيها النقد الردىء والمغشوش، وخص العرف بصفة عامة برسالة سماها « نشر العرف في مسائل العرف » وكتابته هامة فيها لانه بين آراء العلماء من المذاهب الأخرى فهي دراسة مقارنة وان لم يطل في ذلك، ومعروف ما للعرف من دور في التشريع الاقتصادي والتجاري الذي توسع الحنفية في تطبيقه في جانب المعاملات التجارية بل جعله ابن عابدين منطلقا له في المسائل الجديدة التي يناقشها حسب ظروف عصره وبيئته.

(٢) الموسوعيـة في التـأليف :

وابن عابدين في حاشيته لم يقتصر على المسائل الفقهية فحسب أصولا وفروعا، بل ترك لقلمه الحرية في كل مناسبة ان يكتب عن كل ما يعن له سواء كان في مجال الاقتصاد أو التاريخ أو العقيدة أو التفسير والحديث أو اللغة.

ولهذا فكتابته في الحاشية روضة يانعة متسمة بالتنقلات السريعة من موضوع لموضوع وان كان الاصل هو الكتابة الفقهية، ولعله اراد بهذا ان تكون حاشيته ثروة ومورداً للباحثين ينهلون منه جميع الفنون، مورداً يجعل الباحث لايمل قراءتها ويفيىء اليها بين الحين والآخر، وفي تصوري وهذا مجرد افتراض أنه كتب

حاشيته على هيئة حلقات وأمالي في جلساته الخاصة بطلابه مقلدا بهذا سلفه من كبار مشايخ الحنفية أبي يوسف وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن وبقية اللجنة الاستشارية الفقهية الأولى للفقه الحنفي حيث كان هذا منهجهم.

فلهذا لا أستبعد أن تكون حاشيته أمال في الجلسات تطرح فيها أفكار كثيرة من فقه وعقائد وسير واقتصاد فاجتمع شمل هذه الحاشية بهذه الكيفية، فلم يلتزم فيها منهجا فكريا معينا ملتزما بل كتب كل مادار في هذه الحلقات.

وهذه طبيعة كتب المجالس والأمالي، وفي الواقع ان هذا اتجاه طيب وان كان يشتت الذهن بالنسبة لمن يريد ان يأخذ فكرة معينة من كتاب متخصص.

أقول هذا حتى الفت نظر قارئ حاشية ابن عابدين ان لا يتصور ان ابن عابدين أراد بكتابته هذه التخصص في الفقه بحكم انه عمل حاشية لكتاب فقه، بل أراد ذلك أن يعطي القراء رحلة في عالم الفكر فيأخذ من كل علم بطرف، وبهذا يكون ابن عابدين بحاشيته غيّر من مفهوم الحواشي والاقتصار بها على ناحية متخصصة في الفن الذي يراد الكتابة فيه الى حاشية مليئة بنبذ وفذلكات يسيرة من الفنون الأخرى اذا لزم الأمر.

(٣) الاحاطـة والشمــول :

وهذا الاتجاه في البحث لا يتعارض مع المنهج الذي كتبه آنفا فانا نقصد بهذا أن ما يكتبه ابن عابدين في أي فن يقصد من ورائه الاحاطة في نفس الفن الذي يكتب فيه ولاشك أن أثر ابن عابدين في الفقه الحنفي واضح متفق عليه، فهو من خير من قدم للمذهب الحنفي الفرصة في التوسع كثيرا حيث غطى مساحة كبيرة من المسائل الجديدة والمعاملات المستخدمة تغطية تدل على استيعابه للمذهب ولكتبه ومع ذلك فلم يتجاوز حدود مذهبه فبهذا عادت كتابته بالنفع للمذهب الحنفي. وكانت فرصة له وهو المتكلم بلسان المذهب الحنفي في عصره أن يكون هذا المذهب أوسع المذاهب في المسائل التي استحدثت في عصر ابن عابدين وكنا نتوقع ان ابن عابدين يكتب الدراسات الفقهية المقارنة، ولكنه لم يفعل ذلك الا قليلا ولعله عند الضرورة الا ان ميزة ابن عابدين في كتابته انه اعتنى عناية جيدة بالدراسات المقارنة داخل المذهب نفسه فهو في هذه الدراسات من خيرة الباحثين.

(٤) الأمانـة في النقـل :

لو اطلعنا على كتابه الحاشية وقرأناه لوجدناه في كل سطر منه ينقل عن علماء مذهبه نقلا أمينا، فهو لا يدعى شيئا لنفسه، ولا ينحرف بقلمه ليدعى على غيره مالم يقله، بل يوضح ذلك بكتابه اسم الكتاب ونفس النص ويقارن ويرجح ويدير الجدل المذهبي ادارة جيدة تنم عن علم غزير ونكران للذات بلغ فيه غاية التواضع مع مكانته العلمية.

(٥) عنايته بالنقد والتحشيـة :

ان من يقرأ ثبت مؤلفات ابن عابدين يجد أغلبها حواشي على مؤلفات غيره حتى قال ابنه : « ان أبي لم يترك كتابا في مكتبته الا وعليه تعليق بقلمه قلّ أو كثر »[1].

وعنايته بالحواشي افادت هذه الكتب وبينت غامضها، وكشفت عن اخطائها وعوارها، فاتجاهه للنقد والتقويم اتجاه حميد أفاد الباحثين بعده، وهيأ لهم معرفة حسنات المذهب الحنفي، ومواطن الضعف فيه، وبرزت فيه شخصية ابن عابدين عالما وناقدا، وناهيك برجل كابن عابدين يتتبع الكتب المؤلفة في مذهبه وهو الخبير به ليعطي من فكره وقلمه الرأي السديد، والخاطرة السريعة.

وهذا ما جعله من العلماء البارزين الذين انتشرت كتبهم واستفيد منها لما فيها من صدق العبارة ووضوح الاتجاه وسلامة النية والمقصد.

ولا يعتبر ابن عابدين ناقد فحسب، فقد رأى ان تقويم الكتب وتتبعها خير من التفرغ للتأليف فحسب، فهذا هو التأليف النافع المفيد فالاشارة الى ضعف رأي من الآراء ولو من وجهة نظره فحسب أو خطأ تلك الفكرة وجودة هذه العبارة هذه مهمة من أصعب المهمات ولم يقم بها سوى كبار العلماء المتمكنين كالأئمة الأربعة وكبار علماء مذاهبهم وابن عابدين رشح نفسه لهذه المهمة فوفق بحمد الله...

على ان ابن عابدين تفرغ للتأليف أيضا فكتبه التي تنيف على الاربعين

---

(١) انظر ص ٧ من مقدمة قرة عيون الاخبار، لابنه / محمد افندي علاء الدين مصدر سابق.

مؤلفا تمثل كتب النقد والتحشية فيها قرابة سبعة عشر كتابا والباقي كلها من قلمه وتأليفه تلك الكتب التي هيأت له أيضا ان يقف مع العلماء مؤلفا ومع النقاد ناقدا حصيفا ومجادلا ذكيا، فاطمأن الباحثون بعده الى رأيه وتأثروا بطريقته وان لم يصلوا الى مستواه في النقد أو التنبيه والارشاد، ولكنها ــ على أي حال ــ خطوة حميدة هيأت للمفكر الاسلامي ان يبدأها لينطلق منها الى ابداء رأيه دون تردد أو خوف اذا وفق من خلفية الشرعية. دون تردد أو خوف من الكاتب الذي ينقده لشهرة هذا الكاتب وشهرة مؤلفاته فكل يؤخذ من قوله ويترك الا من عصمه الله، فاذا كانت الحسنات تبرز وتبين كفضيلة للكاتب والمفكر فان السيئات تذكر لا للتشهير ولكن لاحقاق الحق ولكل أجره على اجتهاده ان شاء الله.

هذه أهم ملامح منهج ابن عابدين في البحث مع الاشارة الى عنايته بمصادر التشريع الأساسية الكتاب والسنّة والمصادر الأخرى. وان كنت لم أوف ابن عابدين حقه الا انني أرى بهذا مكانته في مجال الاقتصاد الإسلامي، وفتح الباب لمن أراد التوسع.

رحم الله الامام ابن عابدين كان عالما فذا شهما جسورا لايخاف في الله لومة لائم.

ثانيا ــ نماذج من كتاباته في الاقتصاد الإسلامي :

نختار للشيخ ابن عابدين ثلاث نماذج من كتابته تتضح فيها شخصيته المستقلة وطول نفسه في الكتابة :

النموذج الأول : التـأمـين.
النموذج الثاني : النقـــود.
النموذج الثالث : في تطبيقاته للعرف.

النموذج الأول : التـأمـين :

نناقش التأمين من خلال مسائل ثلاث :

المسألة الأولى : رأي ابن عابدين في التأمين البحري.
المسألة الثانية : المجيزون للتأمين.
المسألة الثالثة : المانعون للتأمين.

المسألة الأولى ـ رأي ابن عابدين في التأمين البحري :

تحدث ابن عابدين رحمه الله عن التأمين البحري في احدى صوره وذلك في موضعين ونورد النصين اللذين اشار اليهما في كتابيه رد المحتار، وكتابه أجوبة عن أسئلة متفرقة.

النص الأول ـ لابن عابدين : يقول ابن عابدين : « جرت العادة في زماننا اذا استأجروا مركبة من حربي يدفعون له اجرتها، ويدفعون ايضا له مالاً معلوما لرجل حربي يقم في بلاده يسمى ذلك بالسّوكرة (التأمين) وعلى أنه لهما هالك من المال الذي في المركب بحرق أو غرق أو نهب فكذلك الرجل ضامن له بمقابلة ما يأخذه منهم ولهم وكيل عنه مستأمنين في دارنا يقيم في بلاد السواحل الاسلامية باذن السلطان يقبض من التجار مال السّوكرة واذا هلك من مالهم في البحر شيء يؤدي ذلك المستأمن للتجار بدله تماما والذي يظهر لي ـ الكلام لابن عابدين ـ انه لا يحل للتاجر أخذ بدل هالك من ماله لان هذا التزام مالا يلزم »... « فان قلت ان قال لهذا اسلك هذا الطريق فانه آمن فسلك وأخذ ماله فانه لا يضمن ولو قال ان كان مخوفا واخذ مالك فأنا ضامن ضمن، وعلله الشارع بأنه ضمان الغار صفة السلامة نصا اي بخلاف الأولى فانه لم ينص على الضمان بقوله فانا ضامن... قلت في مسألة التغرير لابد ان يكون عالما بالخطر... وأن يكون المغرور غير عالم به... فلا يخفى ان صاحب السّوكرة لا يقصد تغرير التجار ولا يعلم بحصول الغرق هل يكون أم لا ؟ أما الخطر من اللصوص فهو معلوم له وللتجار لأنهم لا يعطون مال السّوكرة الا عند شدة الخوف طمعا في أخذ بدل الهالك فلم تكن مسألتنا من هذا القبيل.

يمكننا ان نستخلص من هذا النص أمرين :

أحدهما : حكم التأمين البحري لايحل لأنه أخذ بدل الهالك فهو التزام مالا يلزم.

ثانيهما : التفرقة بين التأمين والكفالة ـ تكلم ابن عابدين عمّا سمّوه بضمان الغار وصورته ان يقول رجل لآخر : « اسلك هذا الطريق فانه آمن » ثم يتبين بعد ذلك انه مخوف غير آمن فينشأ عن اتباع هذه النصيحة ضرر لمن سلك هذا الطريق فهل يضمن صاحب النصيحة ـ الغار ـ فانتج عنه اضرار ـ ؟

يقول ابن عابدين : ان الحنفية أفتوا انه لا يضمن اذا خلت عبارته من الشرط فان اشترط فانه يضمن وفرق دين صاحب السوكرة انه لا يقصد تغرير التجار ولايعلم بحصول الخطر لانه معلوم لديهم أنهم لايدفعون المال الا عند شدة الخوف طمعا في أخذ بدل الهالك وهذا هو الفرق بينهما.

النص الثاني : يقول ابن عابدين : « سئلت في رمضان سنة ١٢٤٠ هـ عما اذا جرت العادة بين التجار انهم يستأجرون مركبة من مراكب أهل الحرب لحمل بضاعتهم وتجارتهم ويدفعون للمراكبي الحرْبيّ الأجرة المشروطة، وتارة يدفعون له مبلغا زائدا على الاجرة لحفظ البضائع بشرط ضمان ما يأخذه اهل الحرب منها، وأنه ان اخذوا منه شيئا فهو ضامن لصاحبها جميع قيمة ذلك، فاستأجر رجل من التجار رجلا حربيا كذلك ودفع له مبلغا تراضيا عليه على أنه ان اخذ أهل الحرب منه شيئا من تلك البضاعة يكون ضامنا لجميع ما يأخذونه فسافر بمركبة فأخذه منه بعض قطاع الطريق في البحر من أهل الحرب فهل يلزمه ضمان ما التزم حفظه وضمانه بالعوض أم لا ؟.

فأجبته « الذي يظهر لي من كلامهم عدم لزوم الضمان لأن ذلك المراكبي أجير مشترك، والخلاف في ضمان الأجير المشترك مشهور، والمشهور في المذهب انه لا يضمن ماهلك في يده وان شرط عليه الضمان... ثم اذا هلك مابيده بلا صنع منه ولا يمكنه دفعه والاحتراز عنه كالحرق والغرق وخروج قطاع الطريق والمكابرين لايضمن بالاتفاق، لكنه في مسألتنا لما أخذ الأجرة على الحفظ بشرط الضمان صار بمنزلة المودع اذا أخذ اجرة على الوديعة فانها اذا هلكت يضمن والفرق بينه وبين الأجير المشترك ان المعقود عليه في الاجارة والحفظ هو الحفظ والعمل واجب عليه تبعا اما المودع بأجرة فان الحفظ واجب عليه مقصودا ببدل فلهذا ضمن...

من هذا النص نرى ان ابن عابدين لم يجزم بحرمة هذه الصورة بل جعلها محل اجتهاد وقد استعان بالتنظير للمسائل الأخرى كضمان خطر الطريق وضمان الكفالة وضمان الودع والاجارة.

وقد نقل ابن عابدين نصوصا كثيرة من كتب الحنفية كان هدفه أن يصل الى حكم معين في هذه المسألة والذي يظهر لي أن كتابه هذا كان بعد كتابة

حاشيته على أننا لانجزم بهذا القول لعدم معرفة التاريخ.

وما ذهب اليه الدكتور شوقي الفنجري من أن هذه المسألة التي أثارها ابن عابدين ليست موجودة الآن بل كانت موجودة وقت ابن عابدين حين كان الحربيون يعيشون في بلاد المسلمين باعطائهم أمانا بذلك.

ويذهب الى أن الصورة اختلفت والزمان تغير ولكل زمان حكمه، ومن ثم فانه لا يعوّل على فتوى ابن عابدين بهذا الخصوص[1].

فنحن نختلف مع أستاذنا في هذه النقطة لان المسألة من أساسها مسألة فرعية فهي محل اجتهاد ونظر فاذا أفتى ابن عابدين بالتحريم وأفتى غيره بالحل فنقول انهم مجتهدون فان اصابوا فلهم الأجر وان اخطأوا فلهم الاجر ان شاء الله وعلى هذا فلا ينبغي أن نتناسى رأي العلماء ونميل الى آرائنا فحسب بحجة ان الزمان تغير واختلف بل يبقى رأيهم قابلا للنقاش تأييدا او معارضة وللامانة العلمية ننقل عبارة الدكتور شوقي (ان مسألة ابن عابدين التي أثارها في التأمين ليست موجودة الآن في مصر بل في أحكام المستأمنين في بلاد مصر ولا وجود لهم الآن فاختلفت الحال واختلف العصر) ونحن نرى ان العبرة ليست بهذه المسألة الفرعية بعينها بقدر ماتكون العبرة بأصل المسألة فابن عابدين وان أشار الى هذه المسألة فهي خاصة بالتأمين البحري وتدل على صوره الأخرى هذا ما نراه والله أعلم.

المسألة الثانية ـ رأي المجيزين للتأمين :

اتجه المجيزون للتأمين لالتماس أدلة من الشريعة الإسلامية وبما أن عقد التأمين عقد مستحدث اتجهت استدلالاتهم للتنظير على العقود في الشريعة ومنهجهم في الاستدلال ان الشرع الإسلامي حاكم لا محكوم فهو الاصل الذي يجب ان نطوع بحياتنا في ضوء مبادئه لا أن يبرر الشرع لموافقة الأوضاع القائمة، ومع ذلك فالضرورات والحاجات تدعوهم الى البحث المستفيض ومابثهم الى اتجاه منهم الى البحث عن حكم التأمين فإن ذهبوا الى اجازته فهو اجتهاد

(١) انظر الدكتور شوقي الفنجري، الإسلام والتأمين، ص ٥٤ من طبعة ١٩٧٩ لناشره عالم الكتب بالقاهرة.

منهم، ولهذا التمسوا في الشريعة في عقودها ما يقيسونه عليه ووجد ما في أكثر العقود حسب رأيهم ـ مشابهة كبيرة ناقشهم مانعو التأمين ولم يسلموا بها ومهما يكن فالموضوع لايزال بحاجة الى المزيد.

ونكتفي بأدلة ثلاثة من أدلة المجيزين :

الدليل الأول :

انه مصلحة : اذا التأمين نشأ وليد الحاجة وانه لم تزل عملياته تتعدد وتتنوع تبعا لما يحققه من مصالح اقتصادية، فقلما نجد باخرة تعبر البحار الا مؤمنا عليها، والمتاجر الكبيرة كذلك والبنوك والشركات مؤمن عليها والبترول ومخازن الوقود والزيوت والاخشاب والمصانع والسيارات والطائرات فقد دفعت قواعد الاقتصاد الناس دفعا الى التأمين للامن من الكوارث المالية الفادحة التي يتعرضون لها نظير ما يدفعون لشركات التأمين من مال بسيط لايذكر بجانب الكوارث والخسارة اذا نزلت بهم.

واستدلوا على هذا بأنه مصلحة مرسلة اذ التأمين يحقق مصالح عامة فيكون حكمه الجواز شرعا اعتبارا لهذه المصالح لان الفرد لايقوى على النهوض وحده بترميم الأخطار ولا يقترب من عقد القمار والمراهنة فليس فيها ترميم لآثار المخاطر بعد وقوعها ولا أمان من أضرارها بعد الوقوع، وهذا الفارق يرجع الى أن الخطر الذي يتوقف عليه حصول المستأمن على مبلغ التأمين كارثة يترتب عليها ضرر بيد من المستأمن أو ماله ومن ثم يكون مبلغ التأمين لازما لترميم آثارها أما الخطر الذي يتوقف عليه حصول المقامر او المتراهن على مبلغ القمار والمراهنة فانه لا يترتب على وقوعه ضرر بمال المقامر او المتراهن أو بدنه، ومن ثم لم يكن مبلغ القمار أو المراهنة لازما لترميم آثاره. فهذا فارق مؤثر يمنع من قياس عقد التأمين على القمار.

فبهذا يجوز التأمين من باب المصلحة العامة.

الدليـــل الثـــاني :

التأمين يجوز قياسا على المضاربة : ذلك لان فيه نفعا بين الشركة المؤمنة والمستأمنين والمضاربة فيها نفع مشترك كذلك بين صاحب المال

والمضارب، والمضاربة مشروعة في الإسلام وكذلك التأمين يكون مشروعا لوجود السبب بين العاملتين فالنفع في المضاربة مشترك بين العامل وصاحب المال والنفع في التأمين مشترك بين المؤمن والمؤمن له فالقول بجواز التأمين قياسا على المضاربة الشرعية لما فيها من اشتراك في النفع فهما عقدان متماثلان.

الدليـــل الثـــالث :

قياس التأمين على ضمان خطر الطريق، وبيان ذلك انه اذا قال : أسلك هذا الطريق فانه آمـن ، وان اصابك فيه شيء فانا ضامن فسلكه فاخذ ماله ضمن القائل، فكذا القول في عقد التأمين، فان المؤمن ضمن للمستأمن مبلغا من المال يدفعه له أو عنه أو للمستفيد بشروط تراضيا عليها، فاذا جاز ضمان خطر الطريق مع وجود الجهالة ولزم الوفاء به عند حصول الحادث جازت عقود التأمين ولزم الوفاء بها حيث لافرق[1].

المسألة الثالثة : أدلة المانعين لعقد التأمين :

القائلون بمنع هذا العقد استدلوا بعدة أدلة نختار منها ما يلي باختصار :

الدليل الأول : التأمين عقد من عقود الغرر : قال الدكتور محمد الأمين الضرير : عقد التأمين من العقود الاحتمالية عند جمهرة من العلماء لان المستأمن لايستطيع ان يعرف وقت العقد مقدار ما يعطي، أو يأخذ، اذ قد يدفع قسطا واحدا ثم تقع الكارثة فيستحق ما التزم المؤمن به، وقد لاتقع الكارثة فيدفع جميع الأقساط ولا يأخذ شيئا ماديا وكذلك المؤمن لايستطيع ان يحدد ما يعطى أو يأخذ بالنسبة لكل عقد بمفرده وان كان يستطيع ان يعرف ما يأخذ وما يعطى بالنسبة لمجموع المستأمنين عن طريق الاستعانة بقواعد الإحصاء، وعقد التأمين عقد احتمالي وهو بهذا عقد غرر وقد ورد في الحديث الصحيح النهي عن بيع الغرر وقاس الفقهاء عقود المعاوضات المالية على البيع وعقد التأمين عقد معاوضة والغرر فيه ليس يسيرا لأن من أركانه « الخطر » وهو حادثة محتملة لا

---

(١) انظر بحوث هيئة كبار العلماء بالرياض ص ٣١ مطبوع بالاستنسل.

تتوقف على ارادة احد الطرفين والتأمين لايجوز الا من حادث مستقبل غير محقق الوقوع فالغرر عنصر ملازم لعقد التأمين »[1].

الدليل الثاني : عقد التأمين يتضمن الربا ـ وذلك من وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن عقد التأمين هو اتفاق بين شركة التأمين والمستأمن بمقتضاه يتعهد المستأمن بان يدفع مبلغا من المال دفعة واحدة، أو على أقساط دورية في مقابل ان ترد اليه شركة التأمين عند وقوع الخطر مبلغا آخر من المال قد يكون مساوياً دفعه أو أكثر أو أقل منه فان كان مساويا كان ربا النساء[2] وان كان أكثر كان ربا الفضل وهذا ينطبق على عقد التأمين لان المستأمن لا يدري حال العقد مقدار ما يأخذ فيكون جاهلا بالتماثل والجهل بالتماثل كالعلم بالتفاضل يحقق الربا[3]، **الوجه الثاني** : ان عقد التأمين على الحياة لحالة البقاء يتضمن تعهد الشركة بان ترد للمستأمن في حالة بقائه حيّا الى المدة المحدودة في العقد الاقساط التي دفعها مضافا اليها الفائدة الربوية فيكون هذا العقد حراما من هذه الوجهة. **الوجه الثالث** : أن أكثر العمليات التي تقوم بها شركات التأمين تقوم على أساس الربا اذ تستثمر اموالها في سندات بقائه وتقترض منها بضمان وثيقة التأمين بفائدة[4].

الدليل الثالث : عقد التأمين يتضمن الرهان والمقامرة ـ ان شركة التأمين تتعهد بدفع مبلغ التأمين اذا وقعت الحادثة المبينة في العقد وهي وقوع الخطر المؤمن منه في مقابل تعهد المستأمن بدفع اقساط التأمين مدة عدم وقوع هذه الحادثة ووجه دخول الرهان والمقامرة في عقد التأمين من حيث ان الشركة

---

(١) بحث هيئة كبار العلماء بالرياض مطبوع بالاستنسل ص ٦٤.

(٢) مصدر سابق، وانظر حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين للدكتور حسين حامد حسان ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٩٦هـ . نشر دار الاعتصام بالقاهرة ص٨٠ وما بعدها . والمقدم للمؤتمر الأول للاقتصاد الإسلامي بمكة المكرمة .

(٣) بحث هيئة كبار العلماء ص ٦٤ .

(٤) بحث هيئة كبار العلماء ص ٦٢ .

اذا كسبت الاقساط في حالة وقوع هذا الخطر واذا خسرت شيئا في حالة وقوع الحدوث فذلك في مقابل احتمال الكسب في حالة عدم وقوعه، وعنصر المخاطرة وعدم التناسق بين الكسب والخسارة وعدم التقابل العادل حال الكسب وهذه صورة عقود الرهان[1].

مناقشة المجيزين :

بعد ان عرضنا بعض أدلة المانعين للتحريم نؤيد اتجاههم هذا بمناقشة أدلتهم التي عرضناها :

اما ان التأمين مصلحة : فان دفع المفسدة لا يجوز بارتكاب محرم، وجلب المصلحة بالنسبة للمؤمن مصلحة فردية شخصية لشركة التأمين لانها تستثمر الأموال في كثير من الطرق الربوية واذا كانت المنفعة للمؤمن مع احتمال خسارته فقد لا تعوضه الشركة بشيء لم يلحقه ضرر فيما أمن عليه.

أما قياس التأمين على عقد المضاربة : فقياس مع الفارق اذ المضاربة تقوم على تبادل المنافع والتعاون وتهيئة الفرص اذ هذا يقدم مالا وهذا يقدم جهدا عن طريق استثمار هذا المال على أن يبقى هذا المال ملكا لصاحبه، اما في التأمين فان ما يدفعه المستأمن للشركة يصير ملكا لها تستغله فيما يعود عليها وحدها ولاتقاسم شركة التأمين الربح مع عميلها ولا يتحمل المؤمن خسارة حالة خسارة الشركة، والربح في المضاربة نسبة معلومة مشاعة في الربح وأما في التأمين فمحدد[2].

أما قياس التأمين على ضمان خطر الطريق : فلا يتصور لان الضمان نوع من التبرع يقصد به المعروف المحض والتأمين عقد معاوضة مالية يقصد منها الربح المادي، وتضمن خطر الطريق لا يكون الا اذا كان الضامن مغررا بالمضمون بان كان عالما بخطر الطريق وكان السالك جاهلا بالخطر فالتضمين للتغرير به لا لمجرد الضمان وشركات التأمين تقرر التضمين مطلقا[3] وعلى تقدير

---

(١) بحث هيئة كبار العلماء مرجع سابق ص ٩٤ .

(٢) بحث هيئة كبار العلماء بالرياض ص ٩٤ وما بعدها مصدر سابق.

(٣) نفسه ص ١٠١ مصدر سابق.

الزام الضامن بالغرامة مطلقا فانما يكون ذلك بعد العجز عن تسليم الحق من المتسبب وشركات التأمين تضمن الغرامة للمستأمن مطلقا على كل حال.

بعد هذا العرض أرى أن التأمين حرام في جميع صوره وعندما نتحدث عن التأمين هنا فانما نتحدث عن التأمين التجاري وليس هذا مقام التفصيل في بسط الادلة على التحريم والرد على أدلة المجيزين وقد كفانا ذلك العلماء المتجهون الى القول بالتحريم ومنهم أبو زهرة رحمه الله والدكتور عيسى عبده (رحمه الله)، والدكتور حسين حامد (حفظه الله) وغيرهم من الفقهاء المعاصرين « ذلك لان التأمين التجاري يؤدي الى الاحتكار اذ المؤمن هو شركات خاصة تسيطر عليها فئة قليلة، فضلا عن انه يمثل خطرا اقتصاديا على الدولة من ناحية ان فئة قليلة تسيطر على مدخرات الناس واموالهم وتتمكن بذلك من السيطرة والتحكم في وسائل الانتاج، ومن ناحية أخرى ان هذه الفئة القليلة لايحركها سوى الربح ومصالحها الخاصة... فالتأمين التجاري صورة من صور الاستغلال الذي لا تسمح به الدول بممارسته على المستوى الفردي»[١] «وشركات التأمين التجاري وان كانت تتوسط في تحقيق وتنظيم التعاون بين المستأمنين الا انها وسيط مستغل لا متعاون وليس ذلك لانها تتقاضى أرباحا او عمولة او جعلا عن قيامها بهذه المهمة، وانما لانها تفرض شروطا تعسفية، وتتقاضى اقساطا مبالغا فيها، كما انها تستغل أموال ومدخرات المستأمنين لصالحها وحدها بغير حق وليس لحساب المستأمنين أصحاب هذه الأموال والمدخرات أو حتى اشتراكهم في عائدها »[٢].

النموذج الثاني : النقـــود :

لابن عابدين (رحمه الله) رسالة سماها « تنبيه الرقود على مسائل النقود[٣] » لخصها من رسالة شيخه التمرتاشي الغزي والتي سماها « بذل المجهود في مسائل النقود[٤] » ولكن هذه الرسالة لم تصل الينا وقد اضاف اليها

---

(١) نفسه ص ١٠٧ مصدر سابق.
(٢) الإسلام والتأمين / للدكتور الفنجري ص ٤٠.
(٣) انظر بحث الدكتور رفيق المصري : الملحقات في النقود المقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي في مكة المكرمة سنة ١٣٩٦ هـ ص ٢٥
(٤) نفسه ص ٢٥.

تلميذه ابن عابدين بعض المسائل وفي هذا البحث نعرض نصوصا من هذه الرسالة تاركين التفصيل لمناسبة أخرى ان شاء الله وندرس هنا ما يتعلق بتقدير النقود وكسادها ونلخص دراستنا في مسائل ثلاث :

أ ـ نصوص ابن عابدين.

ب ـ دراسة وتحليل النصوص.

جـ ـ مقارنة النقود « الذهب والفضة والفلوس » بالنقود الورقية.

أ ـ المسألة الأولى : نصوص مختارة :

قال ابن عابدين « مسألة : رجل اشترى ثوبا بدراهم نقدا لبلدة فلم ينقدها حتى تغيرت فعلى وجهين :

الوجه الأول : ان كانت الدراهم لا تروج اليوم في السوق اصلا فسد البيع لانه هلك الثمن.

الوجه الثاني : وان كانت الدراهم تروج لكن انتقص قيمتها لا يفسد لانه لم يهلك وليس له الا ذلك، وان انقطع بحيث لا يقدر عليها فعليه قيمتها في آخر يوم انقطع من الذهب والفضة وهو المختار... وفي عيون المسائل عدم الرواج انما يوجب الفساد اذا كان لا يروج في جميع البلدان لانه حينئذ يصير هالكا ويبقى المبيع بلا ثمن، فأما اذا كان لا يروج في هذه البلد فقط فلا يفسد البيع لانه لا يهلك ولكنه تعقيب وكان للبائع الخيار ان شاء قال أعطني مثل الذي وقع عليه البيع وان شاء اخذ قيمة ذلك دنانير... واعلم انه اذا اشترى بالدرهم التي غلب غشها او بالفلوس وكان كل منهما نافعا جاز البيع لقيام الاصطلاح على التنمية لعدم الحاجة الى الاشارة لالتحاقها ولم يسلمها المشتري للبائع كم كدت بطل البيع...

واعلم ان الظاهر من كلام العلماء الحنفية في الفلوس وللدراهم التي غلب عليها الغش كما يظهر بالتأمل :

١ ـ اقتصارهم في بعض المواضع على الفلوس.

٢ ـ تعليلهم لقول أبي حنيفة بعد حكايتهم الخلاف بان الثمنية بطلت بالكساد لان الدراهم التي غلب غشها، انما جعلت ثمنا بالاصطلاح، فاذا ترك الناس المعاملة بها بطل الاصطلاح، فلم تبق ثمنا فبقى البيع بلا ثمن فبطل.

٣ ـ ويدل عليه ايضا تعبيرهم بالغلاء والرخص فانه انما يظهر اذا كانت غلبة الغش تقوم بغيرها.
٤ ـ ويدل عليه : اختلافهم في ان الواجب والمثل او القيمة فانه حيث كانت لا غش فيها لم يظهر للاختلاف معنى بل كان الواجب رد المثل بلا نزاع اصلا ».

ولم يظهر حكم النقود الخالصة او المغلوبة الغش وكأنهم لم يتعرضوا لها لندرة انقطاعها او كسادها لكن يكثر في زمننا غلاؤها ورخصها فيحتاج الى بيان الحكم فيها.. والذي يغلب على الظن ان الدراهم المغلوبة الغش او الخالصة اذا غلب او رخصت لا يفسد البيع اطلاقا، ولا يجب الا ما وقع عليه العقد من النوع المذكور فانها أثمان عرفا وخلقه والغش المغلوب كالعدم ولا يجري في ذلك الخلاف.

فاذا تبايعا بالذهب العتيق ثم غلا او رخص بان باع ثوبا بعشرين ريالا افرنجيا او استقرض ذلك يجب رده بعينه غلا أو رخص، واما الكساد أو الانقطاع فالذي يظهر أن البيع لا يفسد اجتماعا اذا سميا نوعا منه وذلك لانهم ذكروا في مسألة الفلوس المغشوشة ان الكساد لا يوجب الفساد اتفاقا، اما على قول الصاحبين فظاهر وأما على قول الامام فلأنه قال بالفساد يبطلان الثمنية بانتفاء الاصطلاح عليها فعاد الثمن الى أصل خلقته من عدم الثمنية ولم توجد العلة هنا لانها أثمان خلقة واصطلاحا هذا ما ظهر لي ولم أره منقولا فتأمله.

ب ـ المسألة الثانية ـ تحليل النص :

لم نتعرض لما ورد في الرسالة ولكن نقلنا من النص ما اجتهد فيه أما الاقوال المشابهة لقوله او اراد ان ينظّر بها فتركناها خشية الاطالة ولمشابهتها لارائه، وفيما يلي تحليل النص :

١ ـ **تغيير النقود** : اي ما يطرأ عليها من انقطاع او كساد او غلاء او رخص حين المعاملات النقدية المؤجلة الدفع بيعا أو شراءا او اجارة او قرضا او مهرا أو ما شابه ذلك فما الحكم في هذه الحال ؟ هل يسلّم مثلها ؟ أم يسلم قيمتها ؟ وهل القيمة حين العقد ؟ أو حين الكساد ؟.
٢ ـ **الغش في النقود** : من ذهب وفضة ونقود اخرى هي الفلوس والدراهم فاذا

وجد الغش في تلك النقود فما الحكم ؟ وان تعذر تسليمها او غلب او رخصت فما الحكم ؟.

هذا باختصار ما جاء في النص واجاب عنه ابن عابدين حسب الآتي :

أ ـ تغيير النقــود :

في حالة بطلان المعاملة او اختفائها من التداول لسبب من الاسباب، فقد ذكر ابن عابدين ثلاث حالات :

١ ـ **حالة الكساد** : وهو ان تترك المعاملة بها في جميع البلاد ـ فهنا يفسد البيع.

٢ ـ **حالة الانقطاع** : وهو ان لا يوجد في السوق وان كان يوجد في البيوت او عند الصيارفة ففي المسألة قولان الأول فساد البيع كالكساد، والثاني وجوب قيمة المقطع في آخر يوم القطع وهو المختار.

٣ ـ **حالة زيادة القيمة او نقصها** : ان زادت فالمبيع على حاله وليس للمشتري الخيار، وان نقصت لم يفسد وليس للبائع غيرها.

جـ ـ المسألة الثالثة ـ الورق النقدي :

لم تكن الاوراق النقدية معروفة لدى فقهاء الإسلام ومنهم ابن عابدين ايضا، اذ لم تكن متداولة في عصورهم، أما متأخرو الفقهاء المسلمين فقد اجتهدوا في مسائل هذه النقود الورقية، واختلفت وجهات نظرهم تبعا لاختلاف فهمهم وتصورهم لحقيقة هذا الورق النقدي ونعرض هنا للاراء في الورق النقدي باختصار :

المذهب الأول : انها مجرد سندات بدين أكثر :

اي أنها دين على الجهة التي تصدرها وهي البنك المركزي وممن قال بهذا الرأي الاستاذ أحمد الحسيني في كتابه : « بهجة المشتاق في بيان حكم الزكاة لاموال الاوراق »[1].

(١) بهجة المشتاق للاستاذ احمد الحسيني ص ٦٨ ـ ٧١ طبع كروستان العلمية بالقاهرة د. ت.

ومستلزمات هذا الرأي ما يلي :

أ ـ عدم جواز السلم بها فيما يجوز السلم فيه اذ أن من شروط السلم المتفق عليه قبض أحد العوضين في مجلس العقد وقبض النقود الورقية حسب هذا الرأي ليس قبضا لما تحويه وانما هو بمثابة الحوالة على مصدرها.

ب ـ عدم جواز صرافها بنقد معدني من ذهب او فضة ولو كان يدا بيد لأن الورقة النقدية حسب هذا الرأي وثيقة بديه غائب عن مجلس العقد ومن شروط الصرف التقابض في مجلس العقد.

جـ ـ يترتب على هذا الرأي بطلان بيوع ما في الذمة من عروض أو أثمان بهذه الاوراق، لكونها وثائق بديون غائبة لان ذلك من قبيل بيع الكالىء بالكالىء[1] وقد نهى رسول الله ﷺ.

د ـ القول باعتبارها اسنادا بديون على مصدريها يخضعها للخلاف بين اهل العلم في زكاة الدين هل تجب زكاته قبل قبضه أو بعده ؟ وبالتالي عدم وجوب زكاتها لدى من يقول بعدم وجوبها قبل قبض الدين لامتناع قبض مقابل هذه السندات[2].

المذهب الثاني ـ انها عروض تجارة :

هذه النظرية ترى ان الاوراق النقدية عروض من عروض التجارة وممن قال بهذا القول الشيخ عبد الرحمن بن سعدي (رحمه الله) في رسالة له في حكم التعامل بالاوراق[3] وقالوا في سبب ذلك ان عقد البيع والشراء انما يقع على نفس القرطاس والورق وهو المقصود لفظا ومعنى، فالعقد لم يقع على ذهب ولا فضة حتى يدخل تحت قوله ﷺ الذهب بالذهب ربا » وانما وقع على ورق يخالف ذاته ومعدنه ذات الذهب والفضة معدنها من كل وجه، وان وافقهما في الثمنية فليس في تلك الموافقة ما يوجب ان يجرى فيه الربا ويحكم فيه بحكم الذهب والفضة وقياسا على أنواع الجواهر واللآلىء ونحوها فلو وافقت الذهب

---

(١) صورة بيع الكالىء بالكالىء ما يلي : اي بيع الدين بالدين.

(٢) نفسه ص ٧١.

(٣) الشيخ عبد الرحمن بن سعدي وطبعت ضمن كتابه الفتاوى السعدية طبع مطبعة دار الحياة بدمشق سنة ١٣٨٩ ص ٣١٨ ـ ٣٢٩.

والفضة في غلائتها وثمنيتها أو زادت عليها فلا يحكم عليها باحكام الذهب والفضة فتعين انها عروض تجارة يثبت لها ما يثبت لسائر عروض التجارة من احكام من زيادة ونقصان وجواز بيع بعضها ببعض بنقد متماثلا أو متفاضلا من جنس او من أجناس لان الاصل جواز المعاملات وجواز العقود وأدلة التحريم في جريان الربا انما تدل على جنس الذهب والفضة ولا تتناول هذه الاوراق فتبقى على الاصل وهو حل المعاملة[1].

فيتلخص باختصار ان الورق النقدي مال متقوم مرغوب فيه ومدخر يباع ويشترى وتخالف ذاته ومعدنه الذهب والفضة، وانه ليس بالمكيل ولا الموزون وليس له جنس من الاجناس الربوية الستة المنصوص عليها في الحديث، وان ما كتب عليها من تقدير قيمتها وتعين اسمها امر اصطلاحي مجازي لا تخرج به عن حقيقتها من انها مال متقوم، فينتفى الجامع بين الورق النقدي والنقد المعدني في الجنس والمقدار لان الورق النقدي قرطاس والنقد المعدني معدن نفيس من ذهب او فضة او غيرها من المعادن والنقد المعدني موزون واما القرطاس ـ الورق النقدي ـ فلا دخل له في الوزن ولا للكيل فيه.

مستلزمات هذا المذهب ما يلي :

أ ـ عدم جواز السلم بالاوراق النقدية لدى من يقول باشتراط ان يكون أحد العوضين نقدا من ذهب أو فضة او غيرهما من انواع النقد لانها عروض وليست أثمانا.

ب ـ عدم جريان الربا في الاوراق النقدية فيجوز بيع العشرة بخمسة عشر او أقل أو أكثر كما يجوز بيع بعضها ببعض.

---

(١) الشيخ عبد الرحمن سعدي رحمه الله في كتابه : الفتاوى السعدية مصدر سابق ص ٣٣٢ ومن ذهب الى هذا الرأي ايضا الشيخ يحيى امان الله وقد كتب رأيه في مقالين نشرهما في جريدة حراء السعودية بالعدد رقم ٢٣٨ في ٢٧ جمادى الثانية سنة ١٣٧٨ والعدد ٢٣٩ في ٢٨ جمادى الثانية سنة ١٣٧٨ هـ. ونشير كذلك الى ان الشيخ سليمان بن حمدان رحمه الله ممن يرى هذا الرأي.
انظر البلاد السعودية عدد رقم ٢٩١٧ في ٢٢ جمادى الأولى سنة ١٣٧٨ هـ، ولمن اراد الزيادة للادلة فليرجع الى ما كتبه الشيخ عبد الله بن منيع في كتابه الورق النقدي ص ٦٤ ـ ٦٥، وما اختصره عنه الدكتور علي عبد الرسول في كتابه المبادئ الاقتصادية في الإسلام ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

جـ ـ عدم وجوب الزكاة في الاوراق النقدية ما لم تعد للتجارة لان من شروط زكاة العروض اعدادها للتجارة[1].

المذهب الثالث : انها تلحق بالفلوس :

وهذا الاتجاه ذهب اليه جماعة من اهل العلم منهم الشيخ احمد الخطيب وكتب في ذلك رسالة سماها « اقناع النفوس بالحاق أوراق الانوات بعملة الفلوس »[2] بمعنى انه يشبه الفلوس في طروء الثمنية عليه فما ثبت للفلوس من أحكام من ربا وزكاة وصرف وسلم ثبت للاوراق النقدية.

وهذا الرأي يناقش بالآتي :

أ ـ ان الاوراق النقدية بحكم وضعها الراهن موغلة في الثمنية ايغالا تقصر عنه الفلوس من ذلك مثلا : ان الاوراق النقدية تتمتع بقوة ابراء غير محددة بينما لا تتمتع النقود المساعدة « الفلوس » الا بقوة ابراء محدودة.

ب ـ في انتقال الاوراق النقدية عن اصلها، أي أنها مجرد قطع ورق صغيرة الى الثمنية قوة افقدتها القدرة على رجوعها الى اصلها حال ابطالها بخلاف الفلوس فهي اذا كسدت او ابطل السلطان التعامل بها فلها قيمة في ذاتها تشبه سائر العروض.

جـ ـ تستخدم الفلوس في تقييم المحقرات من السلع وهذه المحقرات مما تعم الحاجة اليها فالتخفيف في أحكامها امر حاجي تقتضيه المصلحة العامة كالتجاوز عن يسير الغرر والجهالة[3].

د ـ نظراً لتفاهة قيمة الفلوس فان الصفقات ذات القيمة العالية لا تتم بها وانما تتم بالنقدين او بالاوراق النقدية والربا في الغالب لا يكون الا في صفقات عالية نسبيا.

---

(١) لمن اراد مناقشة هذا الرأي بالتفصيل اكثر فليراجع ص ١٣٨ ومابعدها من كتاب الدكتور علي عبد الرسول « المبادئ الاقتصادية في الإسلام » مصدر سابق.

(٣) نفسه ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(١) للمقارنة انظر ص ١٤١ من كتاب المبادئ الاقتصادية، لعلي عبد الرسول، فقد ذكر فروقا اخرى لا نوافقه عليها وليس هذا محل تفصيل ولعلنا نشير الى ذلك في بحث مستقل ان شاء الله.

المذهب الرابع ـ انها بدل للنقد :

وهذا الرأي قال به أكثر الفقهاء المحدثين فهو يحل محل النقدين تماما وللبدل حكم المبدل مطلقا، فالاوراق النقدية قائمة في الثمنية مقام ما تفرعت عنه من ذهب وفضة حالة محلها وجارية مجراها ومعتمدة على تغطيتها بما تفرعت عنه منهما، والامور الشرعية بمقاصدها ومعانيها لا بألفاظها ومبانيها، يؤيد ذلك انها اذا زالت عنها الثمنية اصبحت مجرد قصاصات ورق لا تساوي بعد ابطالها قرشا عما كانت تساويه قبل الابطال.

ومستلزمات هذا الرأي ما يلي :

١ ـ جريان الربا فيها.
٢ ـ ثبوت الزكاة فيها اذا بلغت قيمتها نصاب الذهب والفضة.
٣ ـ جواز السلـــم.
٤ ـ اعتبارها متفرعة عن جنسين هما الذهب والفضة.

ويمكن قبول هذا الرأي لو ان التغطية للذهب والفضة كاملة وهذا غير صحيح ولا معمول به في الوقت الحاضر، فغالبية النقود الورقية انما هي نقود ائتمانية تستمد قيمتها من القانون الصادر بشأنها والملزم بتداولها ومن تلقى الناس لها بالقبول بل الموجود حاليا تغطيتها غالبا باوراق مالية اخرى أوراق تجارية او اذون خزانة أو نقد أجنبي آخر لهذا يكون هذا الرأي مقبولا لو لم يوجد ـ اي يحسم هذه المسألة وهو :

المذهب الخامس ـ انها ثمن مستقل بذاته :

وهذا الرأي ذهب اليه فضيلة الشيخ عبد الله بن منيع[١] في رسالته في أحكام الورق النقدي[٢] مستدلا بما يلي : « ان القيمة الخارجية للنقود الخارجية ليست في اعتمادها على غطاء عيني كالذهب مثلا وانما هي مستمدة من

---

(١) رأى الباحث المحقق الشيخ عبد الله بن منيع الذي انتهى اليه في رسالته للماجستير بعنوان : « الورق النقدي حكمة.. وانظر تلخيص هذا الرأي في كتابه الذي رجعنا له ص ١٤٣ وما بعدها.
(٢) نفسـه ص ١٤٣.

الوضع الاقتصادي للبلاد من ثقة الناس بها كنقد يخول لمالكه الاستعاضة عنه بما يرغبه مما يساوي قيمته، ومن اضفاء القانون عليه قوة الابراء المطلق.

وبما ان جهات الاصدار تختلف بعضها عن بعض في الاحتياط والتساهل وفي القوة والضعف وفي العسر واليسر، ونظرا لان لهذا اثرا في رواج هذه الاوراق النقدية وكسادها كنتيجة حتمية لمكانة الثقة بهذه الاوراق في نفوس المتعاملين بها والرابطة بينها وبين النقد المعدني منفكة منذ ان أبطل نظام تحويلها الى ذهب أو فضة وانما المرجع في ذلك الى نظر جهات الاصدار حسبما تتطلبه الاجراءات الكفيلة بضمان الثقة بما تحدده به ذلك لان الواقع ينفي ان يكون للفضة مكان في دنيا الاغطية العينية بمعنى ان الذهب وحده هو الذي يؤثر للتغطية.

وبما ان القول بتفرع الورق النقدي عن الذهب والفضة فيه حرج ومشقة وتضييق على المسلمين في معاملاتهم حينما يعتبر الاوراق النقدية جنسا واحدا فتمنع مصارفه بعضها ببعض حتى تتحقق المساواة والمثلية بينها فنظرا لهدف الشريعة في رفع الحرج والمشقة فالقول بان الاوراق النقدية اجناس متعددة بتعدد جهات اصدارها هو القول الذي نتجه اليه ونرى انه هو المناسب موافقة للشيخ عبد الله بن منيع فيما انتهى اليه لتوفر جميع عناصر التنمية فيه ولرفع الحرج عن المسلمين.

النموذج الثالث ـ العـــرف :

تحدث ابن عابدين رحمه الله عن العرف في رسالة مستقلة سماها « نشر العرف في بناء بعض الاحكام على العرف » تعرض فيها لبعض المسائل المبنية على العرف في مسائل الفقه بصفة عامة وقبل ذكر نماذج من هذه الرسالة نذكر شيئا من كلام ابن عابدين عن العرف حيث يقول :

« العرف عملي وقولي، فالاول كتعارف قوم أكل البر ولحم الضأن، والثاني كتعارفهم اطلاق لفظ بمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره، والثاني مخصص للعام اتفاقا كالدراهم تطلق ويراد بها النقد الغالب في البلد، والأول مخصص أيضا عند الحنفية دون الشافعية فاذا قال اشتر لي طعاما او لحما انصرف الى البر ولحم الضأن عملا بالعرف العملي »[1].

---

(١) انظر ص ١١٤ من رسالة نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف للمؤلف.

وقد اجاب ابن عابدين عن مسألة هامة في العرف وهي مسألة ما عمّ بها البلوى واتخذت عادة ولكن النص يخالفها فقال : « العرف نوعان : خاص وعام وكل منهما اما ان يوافق الدليل الشرعي والمنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية أولا فان وافقهما فلا كلام، والا فاما ان يخالف الدليل الشرعي أو المنصوص عليه بالمذهب فاذا خالف الدليل الشرعي من كل وجه بأن لزم منه طرق النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا وشرب الخمور ولبس الحرير والذهب وغير ذلك ما ورد تحريمه نصا، وان لم يخالفه من كل وجه بان ورد الدليل عاما والعرف خالفه في بعض افراده أو كان الدليل قياسا فان العرف معتبر ان كان العرف عاما لان العرف العام يصلح مخصصا ويترك به القياس كما صرحوا به في مسألة الاستصناع ودخول الحمام وان كان العرف خاصا فانه لا يعتبر وهو المذهب.. فان قيل[1] : ان ما قدمته من ان العرف العام يصلح مخصصا للأثر ويترك به القياس انما هو اذا كان عاما من عهد الصحابة ومن بعدهم بدليل ماقالوا في الاستصناع أن القياس عدم جوازه ولكن تركنا القياس بالتعامل به من غير نكير من احد الصحابة والتابعين ولا من كبار علماء كل العصور، وهذا حجة يترك به القياس قلت والقائل ابن عابدين من نظر الى ورعهم عرف أن المراد به ما هو أعم من ذلك، ألا ترى انه نهى عن بيع وشرط وقد صرح الفقهاء بان الشرط المتعارف لا يفسد البيع كشراء نعل على ان يحذوها البائع اي يقطعها فقد خصصوا الاثر بالعرف.

اما اذا خالف ظاهر الرواية فالمسائل الفقهية اما ان تكون ثابتة بصريح النص واما ان تكون ثابتة بضرب اجتهادي ورأي، وكثير منها ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولا، ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد انه لابد فيه من معرفة عادات الناس وكثير من الاحجام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله او لحدوث ضرورة او فساد اهل الزمان بحيث لو نص الحكم على ما كان عليه اولا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ورفع الضرر والفساد ولهذا خالف مشايخ المذهب ما نص عليه المجتهد في

---

(١) انظر ص ١٢٢ ـ ١٢٤ نفسه.

مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بانه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به اخذا من قواعد مذهبه، ومن ذلك مسائل كثيرة منها :

١ ـ تضمين الساعي مع مخالفته القاعدة من ان الضمان على المباشر دون المتسبب ولكن افتوا بتضمينه زجرا له بسبب كثرة السعاة المفسدين بل افتى البعض بقتله.

٢ ـ وتضمين الاجير المشترك لانتشار عدم الاهتمام بحقوق الآخرين وهو ما يسمى بمسألة تضمين الصناع.

٣ ـ قولهم : ان الوصي ليس له المضاربة في مال اليتيم « في زماننا » أي في زمان ابن عابدين، والذي يبدو ان ذلك لاختلال الذمم وفساد النية، ونرى ان الوصي بهذه الكيفية تنفسخ وصايته اذ لم يكن اهلا للوصايا ليس على المضاربة فحسب بل على كل ماتولاه عن اليتيم وللقاضي ان ينظر في ذلك.

٤ ـ مسألة بيع الثمار على الاشجار عند وجود بعضها دون بعض اجازه بعض العلماء للعرف افتى به الحلواني بجوازه في الثمار والباذنجان والبطيخ وغير ذلك، قال السرخسي والصحيح عندي انه لا يجوز هذا البيع لان المصير الى هذا الطريق انما يكون عند تحقق الضرورة ولا ضرورة هنا لانه يمكنه ان يبيع أصول هذه الاشياء مع ما فيها من الثمرة وما يتولد بعد ذلك يحدث على ملك المشتري قال القدوري فان كان البائع لا يعجبه بيع الاشجار فالمشتري يشتري الثمار الموجودة ببعض الثمن ويؤخر العقب في الباقي الى وقت وجوده او يشتري الموجود بجميع الثمن ويحل له البائع الانتفاع بما يحدث فيحصل مقصودهما بهذا الطريق ولا ضرورة الى تجويز العقد في المعدوم.

المطلب الثـاني :

منــاهج المعـاصريــن

المبحث الأول : منهج الباحثين المسلمين

الفرع الأول : منهج الدكتور محمد عبد الله العربي
الفرع الثاني : منهج الدكتور أحمد عبد العزيز النجار

المبحث الثاني : مناهج المستشرقــين

الفرع الأول : أهــداف المستشرقــين
الفرع الثاني : منهجهم ونمـاذج من ذلك.

المطلب الثاني

مناهج المعاصرين

مقدمة :

والآن وقد وصلنا الى العصر الحديث والذي نرى أن بواكيره بدأت في بداية القرن الرابع عشر الهجري نزعم ان الدراسات الاقتصادية الإسلامية بفضل محركي التيار ستؤتى ثمارها ان شاء الله، ولقد كان لهذا العصر مزية جيدة أشار اليها وأشاد بها استاذنا الدكتور الفنجري في كتبه. وترجع أسباب هذه النهضة الى الاهتمام ببعث الدراسات الاقتصادية الإسلامية من جديد.

ونقدم في دراستنا لهذا العصر شخصيتان هامتان من شخصيات العصر الحديث لها أثرهما النظري والتطبيقي في مسار الفكر الاقتصادي الاسلامي ولا يعني هذا أن غيرهما لم يساهم بل ان كثرة الداخلين في الاقتصاد الإسلامي اليوم يدّعون معرفته ولكن !! وبتجوالنا في آفاق الكتابات الاقتصادية الإسلامية في هذا العصر فهي على كثرتها تتسم بطابع السرعة في الرأي وفقد الاتزان العلمي المطلوب.

ان الاقتصاد الإسلامي محتاج فعلا الى وقت طويل لتبرز مدرسته واضحة في يوم ما ولكن ما يحاول الآن وقبل الآن بقليل مقدمة كبيرة للدخول الى النظرية الاقتصادية الإسلامية، ولم نشأ ان نترك الرسالة ونودعها قبل أن نختار من المستشرقين أسطرا من بحوثهم مهما كانت وتبيين منهجهم وان كنا نود الاطالة لكن خوفنا من الاسهاب الممل للقارئ جعلنا نختار فقط مجرد اختيار والاشارة قد تكفي أحيانا.

وقبل ان ندرس الشخصيتين اللتين اخترناهما نشير وبايجاز الى أن الاسماء اللامعة في مجال الدراسات الإسلامية في هذا القرن بحاجة فعلا الى من يشيد بكتاباتها وتقييم ما كتبته على ضوء المنهج العلمي للدراسات الاقتصادية الإسلامية.

ونشير الى ان لأكثر المعاصرين اخطاء يقعون فيها في دراساتهم ولعل أهم خطأ يقعون فيه وهو خطأ لا يستطيعون تلافيه بسهولة هو دراستهم للاقتصاد

الإسلامي بالتصورات الغربية أو الشرقية متناسين منهج الإسلام في بحثه وبمعنى أوضح ان خلوّ أكثرهم من الدراسات الشرعية وجهلهم لاصول الفقه جعلهم يتنكبون الطريق السليم في الدراسات الاقتصادية وعكس ذلك أيضا ان من المعاصرين من رجال الشريعة المتمتعين فيها درسوا الاقتصاد الإسلامي دراسة فقهية جيدة لكنهم في ثقافتهم الاقتصادية البحتة غاب عنهم الشيء الكثير مما لو أدركوه لاوضحوا ميزة الاقتصاد الإسلامي وهذا المنهج هو ما يدعو اليه استاذنا الدكتور شوقي الفنجري في كل مناسبة وضمنه أغلب مؤلفاته الاقتصادية ومعلوم سلفا مدى فائدة الفكرة التي تجمع بين الدراسات الفنية والدراسات الشرعية.

هذا أهم منعطف في تاريخ الدراسات الاقتصادية الإسلامية الحديثة أحببنا الاشارة إليه لانه منهج يجب أن نسعى كلما استطعنا الى إزالته او التخفيف منه.

وصورة أخرى يقع فيها بعض الباحثين المعاصرين ذلكم هو أسلوب التوسع في الكتابة في الدراسات الاقتصادية الإسلامية دون التمكن من المادة نفسها مثل ما يكتبه بعض الصحفيين او الادباء أو غيرهم وهذه أيضا ملاحظة جديرة بالنقاش فما علاقة الأديب بالكتابة الاقتصادية البحتة أو الكتابة الاقتصادية الإسلامية، خير لهؤلاء ان يتركوا القوس لباريها، يعطون المتخصصين القلم ليكتبوا دون ان يكتبوا كتابات جوفاء لا تفيد المكتبة الاقتصادية الإسلامية سوى خواء من المعرفة وهواجس وأوهام وأخطاء. اننا نشطب هذه الكتابات من فهرس الاقتصاد الإسلامي اذ لا ترتفع الى المستوى العلمي المنشود.

وصورة أخرى يقع فيها بعض المعاصرين أيضا ذلكم هو الخلط الكثير بين الكتابات الاقتصادية والدراسات المالية وهذا يحتاج الى جهد كبير للفصل بين الدراستين فللدراسات المالية مجال وللدراسات الاقتصادية مجال آخر وان كان بينهما كثير من التشابه وكثير من التقارب ولا أعرف لهذا سببا واضحا الا ان يكون لعدم فهم الاقتصاد الإسلامي على حقيقته.

ومن الأساليب التي تحدث في الكتابات المعاصرة ما يكتبه بعض المفكرين عن الاقتصاد الإسلامي بأسلوب خطابي فلسفي دون الوصول الى أي حقيقة اقتصادية فتكون هذه الكتابات مجرد منشورات صحفية لا أهمية لها وهذا ناشئ عن عدم اهتمامهم بالاقتصاد الإسلامي او جهلهم التام به.

واذا أضيف الى ذلك ما يقع فيه الكثير مع الأسف من رواية الحديث الضعيف والموضوع وغير ذلك من الآثار دون تمحيص او دراية بدرجة ذلك وقربه من السنة الصحيحة أو بعده عنها، واذا أضيف الى ذلك أيضا ما يقتبسه بعض الكتاب المعاصرين من الدراسات الاستشراقية والمدارس الاقتصادية الأخرى اذا عرفنا هذا كله أدركنا ما نحن فيه من ضياع للمكتبة الاقتصادية الإسلامية.

أنا لست متشائما ولكن هذا الواقع أو هو قريب من الواقع فما أروع ان تستند دراستنا وأبحاثنا الى من يجيدها ويحسن الخوض فيها ولكل مجاله وتخصصه.

ومع هذا الخضم من الكتابات فقد برز بين ثنايا هذا القرن اشعاعات علمية جيدة انارت لنا الطريق وأخذنا عنهم نورا من المعرفة الاقتصادية وكانت لهم محاولات جيدة تخفق أحيانا وترتفع أحيانا أخرى وأذكر منهم على سبيل المثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، والسيد رشيد رضا وأبو الأعلى المودودي ومحمد باقر الصدر والدكتور عيسى عبده وغيرهم من الذين كتبوا في الاقتصاد الإسلامي وان كانت كتاباتهم ليست بالكثرة التي نتوقعها الا أنها مفيدة لاسيما ما كتبه المودودي مع ميله الى الفلسفة في كتاباته ومع ذلك ففي كتاباتهم وفي كتابات غيرهم من العلماء الشرعيين الذين ساهموا بآرائهم كالشيخ أحمد ابراهيم، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد بخيت المطيعي وغيرهم هؤلاء فيما كتبوا ومن فتاوى وما نشروا من آراء قابلة للمناقشة حركوا دفة الباخرة وأعطوها القيادة الرشيدة ان شاء الله.

ونختار نموذجين في هذا البحث هما :

الدكتور المرحوم : محمد عبد الله العربي، والدكتور المعاصر أحمد عبد العزيز النجار راجين أن نوفق في عرض بعض أفكارهما الاقتصادية ومتطرقين الى ساحة عملهما لنعرض ما نرى أنه مهم من آرائهما قدر الاستطاعة..

وكعادتنا في هذه المقدمات نشير الى أربعة أعلام باختصار لهم أيضا جهود اعطاء الفكرة الاقتصادية الشرعية وهم على التوالي : جمال الدين الافغاني

ـ الشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ عبد الرحمن بن سعدي، والشيخ أبو الأعلى المودودي.

أولا ـ جمال الدين الأفغاني : (ولد سنة ١٢٥٤ ـ ١٣١٤)

أ ـ حيـــاتـــه :

مهما بحث الباحثون في تاريخ نهضة الشرق الإسلامي وتشعبت بهم الطرق في تعيين أسباب اليقظة وعواملها نجدهم يرجعون في ذلك أخيرا الى شخصية فذة في مواهبها هي شخصية جمال الدين الافغاني الحسيني الذي ولد في قرية أسد اباد في أفغانستان، وسافر الى الهند وتلقى علومه العقلية والنقلية، ورحل الى الحجاز وعاد لوطنه أفغانستان فأقام بكابل وتولى وظيفته هناك ثم سافر الى تركيا وتعين عضوا في مجلس المعارف.

وقصد مصر فقام بنهضة اصلاحية شاملة واذ رأت الحكومة المصرية خطره عليها نفته عنها فقصد باريس وهناك وجد رفيقه وزميله في النهضة الامام محمد عبده المصري فانشأ معا جريدة العروة الوثقى وتنقل في البلاد مرات كثيرة ثم استقر في القسطنطينية الى أن توفي بها.

وحين أنشأ العروة الوثقى كان هدفه ان تكون منبرا للدعوة والاصلاح ولقى الأذى حيث كان صريحا مع الحكام وأولى الأمر وننقل أسطرا من افتتاحه العدد الأول من المجلة التي أنشأها في باريس الصادر في ١٥ جمادى الأولى سنة ١٣٠١.

« بسم الله الرحمن الرحيم.. ربنا عليك توكلنا واليك أنبنا واليك المصير. هذا ما ألهمته العناية الالهية من قول الحق متعلقا بأحوال الشرق، وعلى الله المتكل في نجاح العمل، خفيت مذاهب الطامعين أزمانا ثم ظهرت، بدأت على طرق ربما لا تنكرها الأنفس ثم التوت حيث أوغل الأقوياء من الأمم في كيدهم للضعفاء حتى تجاوزوا بيداء الفكر.... » وهذه الفاتحة تعتبر خلاصة للغرض الذي انشئت من أجله مجلة العروة الوثقى فهو تنبيه الضعفاء الى ما يريده الأقوياء منهم وشرح الأسباب التي تؤدي الى ضعف الضعفاء وقوة الأقوياء فلا جرم ان

العروة الوثقى مهدت بين يدي العرب مناهج في التفكير ونبهتهم الى مطالب الحياة الاجتماعية[1].

ويعتبر جمال الدين الأفغاني من علماء الشيعة ومن المصلحين والمطالبين بنهضة الشرق ولم يلبث في رحلته الى مصر سوى أربعين يوما ومع ذلك كان لها أثر جيد حتى قال سعد زغلول : « لست باعث هذه النهضة وللسيد جمال الدين الأفغاني وتلاميذه أثر كبير فيها وهذا حق يجب ألّا نكتمه لأنه لا يكتم الحق الا ضعيف »[2] وقالت عنه المستر بلنث :

« ان سعي العثمانيين في تحويل حكومتهم الى حكومة دستورية قد ينسب الى تأثير جمال الدين الأفغاني الذي أقام معهم محاوره »[3].

ب ـ منهجــــه :

كما قلنا انه لا يخشى في الله لومة لائم فكان يصارح الحكام وولاة الأمر ويطالب باصلاح الشرق، وكان من أهم طريقته ومنهجه في البحث نبذة التقليد واستنكافه عنه ومطالبته المسلمين بان يختاروا من الأقوال أحسنها وسار هو على هذه الطريقة فاجتهد واستنبط وحاول ان يصل للاقرب من الصواب وما يقبله العقل، وقد ذكروا يوما له قولا للقاضي عياض واتخذوه حجة في الرد واشتد تمسكهم بذلك حتى اعتبروه نهاية في الاستدلال فقال جمال الدين « ياسبحان الله ان القاضي عياض قال ماقاله على قدر ما وسعه عقله وتناوله فهمه وناسب زمانه، فهل لايحق لغيره ان يقول ماهو أقرب للحق وأوجه وأصح من قول القاضي عياض أو غيره من الأئمة، وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال اناس هم أنفسهم لم يقفوا عند حد أقوال من تقدمهم، فقد أطلقوا لعقولهم السراح فاستنبطوا وقالوا وأوّلوا وأدلوا دلْوَهُم في ذلك البحر المحيط من العلم، وأتوا بما ناسب

---

(١) انظر كتاب الاستاذ عبد القادر المغربي ص ١٧ سلسلة اجزاء سنة ١٩٤٨ عن حياة جمال الدين الأفغاني مطبعة دار المعارف بمصر ـ وانظر معجم المؤلفين للشيخ عمر كحالة مطبعة الشرقي بدمشق سنة ١٣٧٦ جـ ٦ ص ١٥٤ مع مصادره.

(٢) انظر كتاب سلسلة اقرأ للأستاذ عبد القادر المغربي ص ٢٩ عن جمال الدين الأفغاني مطبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٤٨.

(٣) نفسه ص ٢٩.

زمانهم، وتقارب مع عقول جيلهم وتتبدل الاحكام بتبدل الزمان ».

ويرى الأفغاني ان فكرة سد باب الاجتهاد غير صحيحة حيث يقول : « ما معنى باب الاجتهاد مسدود ؟ وبأي نص سدّ باب الاجتهاد، أو أي امام قال لا ينبغي لاحد من المسلمين بعدي ان يجتهد ليتفقه في الدين، أو أن يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه ؟... والقرآن ما أنزل الا يتفهم ويتدبر، ولكي يعمل الانسان عقله لتدبر معانيه وفهم أحكامه والمراد منها، ممن كان متقنا أصول المدارك الشرعية جاز له النظر في أحكام القرآن وتمعنها والتدقيق فيها واستنباط الاحكام منها ومن صحيح الحديث والقياس ».

هذا هو منهج الأفغاني رحمه الله ولقد كانت له آراء جيدة ضمنها مجلته التي انشأها مع الشيخ محمد عبده وأقواله المنثورة بين تلاميذه وجلساته لأنه كان من المصلحين ومع ذلك فقد كتب بقلمه الجيد تاريخ الأفغان.

جـ ـ نموذج من فكره الاقتصادي :

(١) في الثـــروة :

يقول جمال الدين الأفغاني : « اذا نظرنا الى علم الثروة رأينا ان كثيرا من المتأخرين قد ادعوا وضع قواعده الكلية ونوه بذكره افرادهم لبراعتهم في فن الثروة ومن أعظم تلك القواعد وجوب جباية العشر وقت الحصاد، وما ينطوي تحت ذلك من أموال وما يؤخذ عنها من رسوم عند وجودها، ومن فوائد ذلك سهولة أداء الزرع ما عليه من الحق وقت الحصاد.

فنرى أن القرآن قد سبق أولئك العلماء في فن الثروة وجاء بتلك القاعدة في قوله تعالى : ﴿ **وهو الذي انشأ جنات معروشات وغير معروشات** ﴾ الآية[١].

---

(١) سورة الانعام الآية ١٤١.

وهذا نهج القرآن اما اشارات الى كليات العلوم وقواعدها واما صراحة »[1].

(٢) جواز الفائدة اليسيرة في القروض :

يذهب جمال الدين الأفغاني الى جواز الربا المعقول ونحن ننقل رأيه هنا حيث يقول : « ان الإسلام حريص على بذل الصفات وحرم الربا بنكتة غاية في الحكمة وهي ان لا يؤكل الربا اضعافا مضاعفة وهو ما وقع عليه التحريم، ولكن يكون للامام مخرج اذا اقتضت المصلحة **التسامح للحكم بجواز الربا المعقول** الذي لا يثقل كاهل المدين ولا تجاوز في برهة من الزمن رأس المال، ويصير اضعافا مضاعفة، وفرق بين احتيال المرابين الملتبسين الذين يتظاهرون بتجنب الربا ببيعهم سلعة قيمتها الحقيقية مائة درهم يتحرون عند بيعها مع المشتري المضطر ثلاثمائة درهم وحقيقة هذا الفرق ما هو الا نصيب الربا وعينه، وانما يجعلونه عن طريق البيع ويخدعون انفسهم بانهم تخلصوا من ارتكاب جريمة الربا التي حظرها عليهم الدين »[2].

والرد على الأفغاني واضح أن الربا قليله وكثيره حرام فلا يجوز التعامل بالربا والفائدة باي طريق من الطرق.

ثانيا ـ الشيخ محمد رشيد رضا : (ولد سنة ١٢٨٢ ـ ١٣٥٤)

أ ـ حيـاتـه :

بغدادي الأصل، حسيني النسب، صاحب مجلة المنار، واحد رجال الاصلاح والدعوة الإسلامية، من العلماء بالحديث والتفسير والفقه والأدب، ولد في القلمون في لبنان ورحل الى مصر سنة ١٣١٥ هـ واتصل بالشيخ محمد عبده وتتلمذ عليه، وأصدر مجلة المنار لبث آرائه في الاصلاح الديني والاجتماعي وذهب الى الشام سنة ١٣٢٦ هـ واعترض هناك على الدستور العثماني فصارت فتنة اضطر بعدها بالرجوع الى مصر بعد أن خطب خطبة طويلة من منبر الجامع

---

(١) انظر جمال الدين الأفغاني للاستاذ محمود ابو رية سلسلة نوابغ الفكر العربي دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ ص ٩٧ وما بعدها.

(٢) انظر عبد الرحمن الرافعي في كتابه « جمال الدين الأفغاني » سلسلة اعلام العرب نشر دار الكتاب العربي بمصر سنة ١٩٦١ ص ١٦٥.

الأموي وفي مصر أنشأ مدرسة الدعوة والارشاد ورجع مرة أخرى الى الشام وغادرها سنة ١٩٢٠ م عندما دخلها الفرنسيون ورجع الى مصر واستقام بها مدة ورحل الى الهند والحجاز وأوربا بعدها استقر في مصر الى أن توفي فجأة ودفن في القاهرة.

ومحمد رشيد رضا عالم مشهور له مؤلفات عديدة أشهرها تفسير المنار ولم يكمله وتاريخ شيخه الامام محمد عبده في ثلاثة مجلدات كبار، ومجلة المنار التي صدر منها ٣٤ مجلدا، وكتابه الوحي المحمدي وله مؤلفات أخرى ورسالة في الربا واخيرا أصدر الدكتور صلاح الدين المنجد فتاوى محمد رشيد رضا في ستة مجلدات ذكر فيها اغلب فتاواه وكتب عن حياته الامير شكيب ارسلان كتابا كبيرا ضمنه أغلب آرائه[1].

ومهما يكن فان السيد محمد رشيد رضا من العلماء الذين لهم أثر كبير في النهضة العلمية الحديثة مع شيخه محمد عبده وله اتصال كبير بقادة العالم الإسلامي، وفتاواه لها اهمتها، ولقد كانت مجلة المنار بمثابة الواسطة بينه وبين المفكرين لدراسة آرائه وأفكاره.

ب ـ منهجه ونماذج من ذلك :

ولم يتخصص محمد رشيد رضا في كتابه معينة او علم معين بل كان عالما موسوعيا واتجاهه ونهجه سلفي، وكان من أبرز خطته التي سار عليها الاجتهاد والاستقلال في آرائه، وكان يختار حسبما يرى من المذاهب ودرس المجتمع الحديث دراسة وافية، وفتاواه التي بين ايدينا تعطينا فكرة جيدة عن ميله للواقع والدراسات العلمية الحديثة.

ولقد أعطى رأيه في المسائل التي سئل عنها شأنه شأن غيره من العلماء الا أنه كان عالما له رأيه واستقلاله في تفكيره فلم يكن مجرد مفت ناقل عن غيره فحسب بل انه يعطي الرأي بعد ان يسترشد بمن سبقه ويعرف اتجاههم وقد يؤيدهم وقد يعارضهم.

---

(١) انظر الاعلام للزركلي جـ ٦ ص ٣٦١ مع مصادره والتي أهمها الامير شكيب ارسلان في كتابه عنه، معجم المطبوعات ص ٩٣٤.

واهتم كثيرا بالاصلاح الاجتماعي والاقتصادي في العصر الحديث ولهذا ركز في كتابه الوحي المحمدي وفي تفسيره المنار وفي فتاواه على الأسئلة التي توجه له حول هذا الموضوع واعطى فيها الرأي الذي يصل اليه حسب اجتهاده.

(أ) فقد أعطى مساحة كبيرة في كتابه الوحي المحمدي للاصلاح المالي والاقتصادي والاجتماعي في القرآن الكريم وقال: « ان الاصلاح المالي في الإسلام يتلخص في أربعة عشر اصلا هي:

١ ـ اقرار الملكية الشخصية وتحريم أكل اموال الناس بالباطل.
٢ ـ تحريم الربا والقمار.
٣ ـ منع جعل المال دولة بين الأغنياء.
٤ ـ الحجر على السفهاء في أموالهم.
٥ ـ فرض الزكاة في أول الإسلام وجعلها مطلقة باعثها الوجدان لا اكراه في ذلك من حكام ونحوهم. واطلاقها بعد ذلك وفرض التحديد بربع العشر.
٦ ـ فرض نفقة الزوجة والقرابة.
٧ ـ ايجاب كفاية المضطر من كل جنس.
٨ ـ بذل المال في كفارات بعض الذنوب.
٩ ـ الندب لمصدقات التطوع.
١٠ ـ ذم الترف والاسراف والبخل والتقتير.
١١ ـ اباحة الزينة والطيبات في الرزق.
١٢ ـ مدح القصد والاعتدال بل ايجابه.
١٤ ـ تفضيل اقامة المدرسة والمستشفى على اقامة المسجد[1].

وتحدث رحمه الله عن هذه الاصول الاربعة عشر بكلام جيد وهذا من بالغ اهتمامه بمواضيع الاقتصاد الإسلامي، لانه يرى فيها صلاح المجتمع اذا طبقت كما أمر الله.

(ب) وقد تحدث عند قوله تعالى « ومما رزقناهم ينفقون » فقال ان من للتبعيض فكل من الغني ذي السعة، والفقير ذي العسرة مأمور بأن ينفق مما آتاه

---

(١) الوحي المحمدي ص ١٥٣ وما بعدها.

الله لاكل ما آتاه الله **وهذا أعظم أصول الاقتصاد فمن انفق بعض ما يكتسب قل ما يفتقر.. »**[١].

(جـ) رأيه في بيع الدين بالنقد والأوراق المالية :

سئل الشيخ محمد رشيد رضا هل يجوز بيع الدين الى بعض البنوك أو غيرها بأحد النقدين أو بالأوراق المالية فأجاب : لا أعرف نصّا في الكتاب أو السنّة يمنع ذلك وهو في القياس أشبه بالحوالة منه بيع النقد بالنقد فان المراد من هذه العاملة ان يقتضي المشتري ذلك الدين لانه أقدر على اقتضائه وليس فيه من معنى الربا شيء، ولكن صورته تشبه بعض صوره الخفية غير المحرمة في القرآن ولذلك تشدد الفقهاء في ذلك، ولمن احتاج الى ذلك ان يأخذ ما يأخذ من البنك او غيره على أنه دين يحوله بقيمة على مدينه أو بأكثر منه ويجعل الزيادة اجرة او ما يشاء... ولا شك ان من يبيع دينه لا يكون ظالما لاحد ولا آكلا ماله بالباطل الذي ليس له مقابل وقد يكون تحريم ذلك عليه ظلما له لانه في الغالب في سبب مثل هذا البيع عجز الدائن عن اقتضاء دينه بنفسه أو توقفه على نفقة كبيرة وكلاهما ضار به هذا وان الدين قد يكون ثمن العروض والامر فيه عند الفقهاء اذا بيع بالاوراق المالية أهون. والله أعلم »[٢].

هذا نص فتوى الشيخ محمد رشيد رضا مع حذف الاستطرادات التي لم نرها ضرورية **ولكن أقول** ان الشيخ لم يوضح في اجابته او على الأصح لم يفصل في اجابته والذي يبدو لي أن السائل يسأل عن حكم الكمبيالة او يسأل عن بيع الدين دون كمبيالات ومهما تكن الصورة فان البنك في هذه الحال سيأخذ اجرة على اقتضاء دين هذا الرجل نظرا لان البنك اقوى شخصية من هذا الرجل فلعل هذا الرجل ذهب للبنك بعد أن يئس من حقه فرأى في البنك قوة لاخذ حقه فوكله وفوضه بهذا ولكنه استعجل حقه فأعطاه البنك هذا مقابل فائدة لعل هذا السؤال الذي أراده السائل فأنا أرى الشيخ رضا لم يجب عليه اجابة مفصلة واضحة ولذلك اتجه والله أعلم في هذه الحال الى أن البنك لا مانع ان

---

(١) تفسير المنار جـ ١٠ ص ١٨٣.

(٢) انظر فتاوى الشيخ محمد رشيد رضا جـ ٢ ص ٥٢٧ طبع دار الكتاب الجديد ببيروت سنة ١٣٩٠ هـ.

يتوكل عن هذا الشخص ويطلب له حقه مقابل اجرة معينة يتفقان عليها باعتبار أن البنك شخصية حكيمة لها اعتبارها فاذا استوفى البنك حقه ـ أي حق الموكل ـ جاز له ان يأخذ الاجرة، أما أن يعطيه البنك ماله من حقوق عند غيره وتنتقل الى ذمة آخر فماذا يستفيد البنك من هذا لانه عجل حق هذا الشخص دون ان يضمن وصول حقه الذي دفعه له سوى انه طمع في الفائدة التي اخذها على هذا الرجل وهذا ما يسمى بالكمبيالات ولها تفصيلات ليس هذا محلها ولكني أقول لا يجوز للبنك الا ان يتوكل فقط، اما ان يعجل له حقه ويحل محله في قبض الكمبيالات او في قبض الدين فان تبرع البنك بذلك دون مقابل فهذا له يكون على سبيل الاستقراض وان طلب فائدة فلا أرى هذا. والله أعلم.

ثالثا ـ الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي : (ولد سنة ١٣٠٧ ـ ١٣٨٦)

أ ـ حياتـه ومنهجـه :

من قبيلة تميم قدم من منطقة حائل واستقر في مدينة عنيزة من بلاد نجد سنة ١٣٢٠ هـ، ولد رحمه الله في عتبره سنة ١٣٠٧ وتوفي والده وهو صغير فتولى تربيته زوجة والده واخوه الاكبر حمد بن ناصر السعدي فنشأ نشأة صالحة وعرف بالتقوى والصلاح، وأقبل على العلم بجد ونشاط وهمه فحفظ القرآن الكريم في صغره، ودرس على علماء بلده والبلاد المجاورة لها وانقطع كلية الى العلم فصار عالما ومتعلما وما أن تقدمت به الدراسة شوطا جيدا حتى تفتحت امامه آفاق العلم فخرج عن مألوف بلده من الاهتمام بالفقه الحنبلي فحسب بل اطلع على كتب التفسير والحديث والتوحيد واهتم بصفة خاصة بفقه شيخ الإسلام ابن تيمية وابن قيم الجوزية رحمهما الله تعالى حيث نهج منهجهما فصار يرجح الاقوال ما رجحه الدليل وصدقه التعليل، وكاتب علماء الامصار ومفكري الآفاق في جديد المسائل وعويصها حتى صارت لديه القدرة على تطبيق بعض النصوص الكريمة على بعض المحدثات العصرية وذلك بثقة ومنه[1].

(١) انظر في حياته كتاب علماء نجد خلال ستة قرون للشيخ عبد الله بن بسام جـ ٢ ص ٤٢٢ / وما بعدها نشر وطبع مكتبة النهضة الحديثة بمكة المكرمة سنة ١٣٩٨ هـ.

وكان حرا في تفكيره ومؤلفاته كلها تشهد بذلك وألف كثيرا من الكتب وأفتى في كبير من المسائل الواقعة العصرية ويكاد يشبه هذا موقف ابن عابدين رحمه الله في زمانه فان فتاوى ابن سعدي اشتهرت ولقد أضاف تأثره بابن تيمية وابن القيم قوة جديدة له في ابداء الرأي السديد السليم.

والحق ان الشيخ عبد الرحمن بن سعدي يعتبر من المفكرين في هذا العصر الذين اعطوا الرأي الذي يتفق ومنهج الشريعة وذلك لتعمقه في الفقه وأصوله ومناهج الادلة كلها واستقرائه لما يكتب في هذا العصر من كتابات حديثة، ولقد أكثر الناس للشيخ ابن سعدي الاسئلة التي سجل بعضها وذهب اكثرها ولكنه مع ذلك اهتم بالتأليف ولم يأخذ التعليم كل وقته فألف مكتبة كاملة تزيد على ثلاثين مؤلفا في انواع العلوم الشرعية ولقد عرف تلاميذه بالثناء على شيخهم والذكر الجميل له واغلب تلاميذه لايزالون على قيد الحياة.

ومن أشهر مؤلفاته : تفسيره الكبير الذي سماه « تيسير اللطيف المنان في تفسير القرآن : في ستة مجلدات، والرسائل السعيدة في الحياة المفيدة، والفتاوى، والاصول النافعة في القواعد الجامعة، ومنهاج الفقه في الدين، وغير ذلك من الكتب الجيدة التي لاتزال محط اعجاب المفكرين وذلك لما فيها من قوة الحجة ووضوح الدليل **ولقد كتب في فتاواه الشيء الكثير عن المعاملات في الإسلام وابدى رأيه** إما مرجحا واما رأيا مستقلا وهو ينهج في ذلك ويسير على طريقة علماء الإسلام كابن تيمية وغيره من الذين لم يتأثروا بالمذهبية الضيقة واعطوا رأيهم من واقع المجتمع الذي عاشوا فيه.

وقد سلمت مؤلفاته من شطحات الفكر وأوهام بعض العلماء الذين يكتبون عن غير روية أو تأن، واتجهت الى ابداء الرأي الشرعي في كل مسألة يكتب فيها عن دراية ووعي تامين.

ب ـ نموذج من كتابتـه :

نختار من كتابه « الدين الصحيح يحل جميع المشاكل » حديثه عن مشكلة الفقر حيث يقول :

« **المشكلة الثالثة ـ مشكلة الفقر** : ـ تنوعت مقاصد الخلق وسياساتهم في مسألة الغنى والفقر بحسب اغراضهم النفسية لا بحسب اتباعهم للحق، ونظرهم للمصالح العامة الكلية، وكلهم الطريق النافع حيث لم يتقيدوا بهدايات الدين الإسلامي، وتنوعت بهم الافكار وعملوا على مقتضى ذلك فحصل بذلك شر مستطير، **ووقعت فتنة بين من يدعي نصرة الفقير والعمال وبين من يتمسك التمسك المزري بالثروات والأموال ولهم في ذلك كلام طويل كله خطأ** وضلال وهدى الله المؤمنين الى صراط مستقيم في جميع امورهم عامة وفي هذه المسألة خاصة.

جاء الشرع ولله الحمد بصلاح الاغنياء والفقراء بحسب الامكان لما حكم الله تعالى قضاء وقدرا ان الخلق درجات فمنهم الغني والفقير لحكم عظيمة واسرار يضيق التعبير عنها وعن وصفها فربط بعضهم ببعض بالروابط الوثيقة وسخر بعضهم لبعض وتبادلت بينهم المصالح العادلة، واحتاج بعضهم الى بعض، شرع الشارع الحكيم. **أولا** ـ أن يكونوا اخوانا، وألّا يستغل بعضهم بعضا استغلالا شخصيا بل ارشد كلا منهم أن يقوم نحو الآخر بواجباته الشرعية التي يتم بها الالتئام وتقوم بها الحياة.

أمر الجميع بان يتجهوا بأجمعهم نحو المصالح العامة الكلية التي تنفع الطرفين كالعبادات البدنية والمشاريع الخيرية وجهاد الاعداء ومقاومتهم ودفع عدوانهم بكل وسيلة هذا ببدنه وهذا بماله، وهذا بجاهه وتوجيهه، وهذا بتعليمه وتعلمه، لان الغاية واحدة والمصالح مشتركة والغاية شريفة والوسائل اليها ينبغي ان تكون شريفة.

ثم أوجب في مال الأغنياء فرض الزكاة بحسب ماجاء في تفاصيلها الشرعية، وجعل مصرفها دفع حاجات المحتاجين، وحصول المصالح الدينية المقيمة لامور الدنيا والدين، وحث الانسان على الاحسان في كل وقت، وفي كل مناسبة، وأوجب دفع ضرورة المضطرين، واطعام الجائعين، وكسوة العارين، ودفع الضرورات عند المضطرين وكذلك اوجب النفقات الخاصة بالاهل والاولاد، وما يتصل بهم والقيام بواجبهم وواجب المعاملات كلها الواقعة بين الناس امرهم مع ذلك ألّا يتكلوا في كسب الدنيا على حولهم وقوتهم بل يكون نظرهم على الدوام

الى الله والى فضله وتيسيره والاستعانة به، وأن يشكروه على ما تفضل به عليهم وميزهم به من الغنى والثروة، وأوجب عليهم ان يقفوا عند الحدود على ما تفضل به عليهم وميزهم به من الغنى والثروة، وأوجب عليهم ان يقفوا عند الحدود فلا ينغمسوا في الترف والاسراف انغماسا يضر بأخلاقهم وأموالهم وجميع أموالهم بل يكونون كما قال الله تعالى : ﴿ **والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما** ﴾ وأمرهم مع ذلك ان يكون طلبهم للغنى والدنيا طلبا شريفا نزيها فلا يتلوثون بالمكاسب الخبيثة التي هي ما بين ربا او قمار او غرر او غش او خداع بل يتقيدون بقيود الشرع العادلة في معاملاتهم كما تقيدوا بذلك في عباداتهم.

وأمرهم ان ينظروا الى الفقراء نظرة الرحمة والاحسان لا نظرة القسوة والغلظة والاثرة والبطر والكبر والأشر ولهذه الارشادات الحكيمة تكون **الثروة الدينية** في غاية الشرف وكمال الاعتبار يكون الغنى على هذا الوجه وصفا محمودا ولفت كمال ورفعة وعلو لان الشرع هذبه وصفاه فحث على التباعد عن رذائله ورغب في اكتساب فضائله.

ثم أمرهم ألّا ينظروا في دفع فقرهم وحاجاتهم الى المخلوقين، ولا يسألهم الا من حيث لامندوحة عن السؤال عند الضرورة الى ذلك، وان يطلبوا دفع فقرهم من الله وحده لا شريك له بما جعله من الاسباب الدافعة للفقر الجالبة للغنى وهي الأعمال والأسباب المتنوعة كل واحد يشتغل بالسبب الذي يناسبه ويثق بحاله فيستفيد بذلك تحريره من رق المخلوقين، وتمرنه على القوة والنشاط ومحاربة الكسل الفتور، ومع ذلك لا يقع في قلوبهم حسد للاغنياء على ما آتاهم الله من فضله ﴿ **ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض** ﴾[1].

وأمرهم ان ينصحوا في اعمالهم معاملاتهم وصناعاتهم وألّا يتعجلوا الرزق بالانغماس في المكاسب الدنيئة التي تذهب الدين والدنيا.

وأمرهم بأمرين يعينانهم على مشقة الفقر : أحدهما ـ الاقتصاد في تدبير المعاش. ثانيهما ـ الاقتناع برزق الله، فالرزق القليل مع الاقتصاد

---

(١) سورة النساء الآية ٣٢.

الحكيم يكون كثيرا والقناعة كنز لا يفنى وغنى بلا مال.

فكم من فقير وفق للاقتصاد والقناعة لا يغبط الأغنياء المترفين، ولا يتبرم بقلة ما عنده من الرزق اليسير، فمتى اهتدى اهل الفقر بارشادات الدين من الصبر والتعلق بالله والتحرر من رق المخلوقين والجد والاجتهاد في الأعمال الشرعية النافعة والاقتناع بفضل الله هانت عليهم وطأة الفقر وعناؤه، ومع ذلك فهم لايزالون يسعون في تحصيل الغنى، ويرجون ربهم وينتظرون وعده، ويتقون الله فانه ﴿ **من يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه** ﴾[1].

فهذا هو الحل الوحيد من الرب المجيد لمشكلة الغنى والفقر وما سوى ذلك فغناء وشقاء وضرر وهلاك والله الموفق.

رابعا ـ أبو الأعلى المـــودودي :

أ ـ حياتـــه ومنهجـــه[2] :

تاريخ الاصلاح والتجديد متصل في الإسلام ذلك أن هذا الدين الحنيف قد منى في تاريخه بفجوات مسدرة من أهله لا يفيقون منها الا على صوت الحق صوت الدعاة الى الله جل وعلا، هؤلاء الذين لا وطن لهم الا الوطن الإسلامي فينكرون البدع والخرافات ويدعون الى اقامة الجهاد في سبيل الله ضد أسباب التهلكة التي يتعرض لها المسلمون في آونة وأخرى. والشيخ أبو الأعلى المودودي أمير الجماعة الإسلامية في باكستان (رحمه الله) من هذه الفئة الصالحة المصلحة اذ شب أبو الأعلى في باكستان وترعرع في حياة الإسلام هناك، وبدأ هذا العالم المصلح يدرس أحوال المسلمين والإسلام ليس في وطنه باكستان فحسب بل في انحاء البلاد الإسلامية، وركّز في دعوته على شباب الأمة يبصرهم بما يحيط بهم من زيف الحضارة الحديثة التي تعمل على التصدي للإسلام،

---

(١) سورة الطلاق الآية (٢ ـ ٣).

(٢) هذه الترجمة أخذناها باختصار من مقال الدكتور ابراهيم العدوي نائب رئيس جامعة القاهرة والمنشور في مجلة البنوك الإسلامية العدد السابع ذو القعدة ١٣٩٩ هـ ص ٧٦ ومابعدها.

ويوضح لهم حقيقة العصر الذي يعيشون فيه بما يبث فيهم من أسباب الثقة بالنفس والانطلاق الى آفاق المجد.

وقدم أبو الأعلى المودودي دراسة تطبيقية لاقواله من حياة الشباب في جميع عصور الأمة الإسلامية بادئا بعصر الرسالة ذاكرا نماذج من شباب المسلمين وشباب الكفار أو طرف الحق وطرف الباطل، ويرى أبو الأعلى المودودي ان العصر الذي نعيش فيه اليوم على الرغم مما يمتاز به من تقدم علمي الا انه يستغل استغلالا سيئا في دمار البشرية وهلاك الانسان أكثر مما يستغل في سعادته وصلاحه.

ويرى أبو الأعلى المودودي انه مازالت هناك فرصة لاقرار نجاح الإسلام في توفير الرفاهية والعدالة البشرية وأنه مازال هناك أمل للبشرية للخلاص مما تعانيه اليوم من حيرة وقلق وعدم اطمئنان ذلك أن الإسلام كما ينادي هذا العالم المصلح يعتبر الانسانية بأسرها اسرة واحدة وأقرب الناس اليه هم أفراد أسرته وهذه هي الطريقة الفطرية للترابط والتعامل والتضامن وليس المقصود من هذا ان يستذل الناس بعضهم بعضا.

وما كتبه المودودي في موضوع الاقتصاد الإسلامي يمكن رده الى نوعين أساسيين : **الأول** : يتعلق بالنظم الاقتصادية نفسها مقارنة مع الاقتصاد الإسلامي، **والآخر** : يتعلق بالربا ومسائله ورأي الإسلام فيما يقوم اليوم على أساسه من المعاملات المالية المختلفة وكيف يحل الإسلام مشكلات الانسانية ويفي بحاجاتها الاقتصادية قاطبة.

وقد كتب موضوع النظم الاقتصادية مفرقا في مجلة ترجمان القرآن ثم جمعت هذه المقالات وجعلت في رسالتين سميت احداهما « أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة »، وسميت اخراهما « معضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام » وقد ترجمت هذه المقالات الى اللغة العربية والذي نقوم باخذ نموذج من فكره الاقتصادي الإسلامي هو : « معضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام ».

حقيقة المعضلة الاقتصادية :

يقول ابو الأعلى : « اننا اذا نظرنا في مسألة الانسان الاقتصادية نظرة

بسيطة غير ملتفتين ولا مكترثين لما قد تغطى به وجهها من المصطلحات الضخمة والمباحث الفنية المعقدة، وجدناها تنحصر في مسألة بسيطة واحدة هي : أنه كيف يقام نظام الحياة الانسانية بحيث ينال فيه جميع افراد البشر حاجاتهم مع المحافظة على سير الحياة الاجتماعية وتقدمها الطبيعي نحو الكمال ومع الضمان لكل فرد منهم ان تبقى الفرصة متوفرة في وجهه كل حين من أحيانه لترقية شخصه حسب كفاءاته ومواهبه الفطرية ؟.. لقد كان أمر المعاش في أقدم العصور سهلا ميسورا بالنسبة للانسان كما هو بالنسبة لانواع الحيوان... فكان كلما مسه الجوع خرج الى الغابة وقطف من ثمارها أو اصطاد من وحوشها ما يقضى به نهمته.. ولكن ما كان الله سبحانه وتعالى خلق الانسان ليبقى هكذا بل أودعه من الدواعي الفطرية ما يدعوه دعوة حثيثة مستمرة الى أن يحيا حياة اجتماعية بعد هذه الحياة الفردية وأن يعد لنفسه بصناعته من وسائل الحياة ومرافقها أحسن وأروع ماكانت الفطرة زودته به منها، ومظاهر الصلة بين الرجل والمرأة وبين الطفل وأبويه كل هذه نماذج ماكانت الفطرة اودعته اياه لحمله على الحياة الاجتماعية، وكذلك عدم اقتصاره في ستر جسمه على أوراق الشجر وكذلك عدم عيشه في الغابات والكهوف كل هذه وسائل جعلته يتقدم شيئا فشيئا الى المدينة...

وبالتمدن تبدأ المعضلة الاقتصادية.. اذ تزداد حاجات الانسان وتتنوع، ولا يقدر الفرد وحده ان يعد ما يحتاج بنفسه، ويحصل التبادل بين مرافق الحياة حتى يتدرج الامر الى ايجاد أداة للتبادل بين مختلف الاشياء، ثم تزداد الالات لصنع لوازم الحياة وتسهيل وسائل النقل وتمهيد المواصلات حتى يتمتع الانسان بكل ما وصل اليه جنسه من اختراعات واكتشافات حديثة، واخيرا لابد أن يطمئن الانسان على أن كل ما اكتسبه يبقى ملكا له فلا ينتزعه منه أحد ويرثه عنه بعد موته اقرب الناس اليه.

وكان من اللازم مع تقدم المدنية :

١ ــ ان يكون التفاوت بين الناس في الكسب على حسب التفاوت الذي جعله الله بين مواهبهم وكفاءاتهم فيكسب بعضهم اكثر مما يحتاج اليه، ويكسب بعضهم ما يكفي حاجته، ويكسب بعضهم أقل من حاجته.

٢ ــ ان يكون في كل قرية ومدينة ثلة من الناس الذين لا يقدرون على الكسب كالصبيان والشيوخ والضعفاء والمرضى.
٣ ــ أن يوجد في الناس مخدومون وخدم ومستأجرين واجراء فيتسع هكذا مجال آخر لكسب المعاش بالخدمة والاجرة بالاضافة الى الزراعة والصناعة.

« كل هذه الأمور في حد ذاتها ظواهر طبيعية ونواح فطرية للمتمدن الانساني وليس فيها ما يعد غضا من شأن الانسانية حتى يجهد الناس أفكارهم للعمل على محوها واستئصالها ».

اذن فما هي المعضلة الاقتصادية ؟ :

يقول المودودي بعد هذا البحث الشيق الذي قسمناه الى هذه الفقرات :
« ان ما يوجد اليوم في المدينة من سيئات ومفاسد لاسباب أخرى لايدرك كثير من الناس أسبابها الحقيقية فينددون بالملكية الشخصية تارة، وبالمال تارة، وبالالات والماكينات الحديثة تارة ثالثة، وبالتفاوت الفطري بين الناس رابعة، وبالمدنية نفسها خامسة ».

ولكن الحقيقة : ان هؤلاء جميعا مخطئون في تشخيص الداء وعلاجه معا لان الذي يحاول ان يحل معضلة الاقتصاد الانساني بوقف ما يحدث في المدنية على مقتضى الفطرة الانسانية من النمو والارتقاء وما يظهر منها من مختلف الصور والمظاهر لاجل النمو.. يحاول المستحيل طبعا ويحارب العقل ويعمل للافساد من حيث يبتغي الاصلاح، اذ ليست مسألة الانسان الاقتصادية في حقيقة امرها انه كيف يمكن القيام في وجه المدينة ونموها ورقيها أو كيف يمكن ان تبدل مظاهرها الطبيعية ؟ بل المسألة انه كيف يمكن القيام في وجه التظالم الاجتماعي مع المحافظة على نمو المدنية وارتقائها الطبيعي ؟. وكيف يمكن تحقيق غاية الفطرة ؟ ان لا يبقى احد من الناس محروما من رزقه وكيف يمكن ازالة العقبات والموانع التي تتحطم عندها قوى كثير من الناس ومواهبهم الفطرية لمجرد أنهم تعوزهم المسائل ؟.

هذا ما حاول الاستاذ المودودي الاجابة عليه بعد أن عرض المعضلة الاقتصادية وقد أطال في عرضه لحل الإسلام لهذه المعضلة بعد ان بين الدوافع

وعرض حلول الرأسمالية والشيوعية وانتقل الى الحل الإسلامي ويتخلص حله في الآتي :

أ ـ ان أول قاعدة أساسية يراعيها الإسلام في حله لاي مشكلة استبقاؤه لمبادىء الحياة الفطرية كما هي والعدول بها كلما حادت الى الطريق السوي.

ب ـ والقاعدة الثانية انه لا يكتفي بالوجه الظاهري بل يبذل الجهد ليرى الناس على مكارم الاخلاق وتجلية العقول وتزكية النفوس حتى يجتث بذور الشر والفساد من داخل النفس الانسانية.

جـ ـ والقاعدة الثالثة ان الدولة لا تتدخل الا حيث لابد من التدخل فهو يحتمل ان يكون الانسان حرا في كسب معاشه ويتمتع بحقوق الملكية على كل ما يكسبه من جهده وذلك مع تنفيذ القيود الواردة عليها من الإسلام وهي التي تتلاءم مع غاية الفطرة ومقصودها وتمنع التجاوز والظلم والطغيان والعدوان بين الناس.

هذه قبضة من فكر ابي الأعلى المودودي اختصرناه غاية الاختصار وحاولنا ابراز أهم ما في محاولات المودودي لتقديم الاقتصاد الإسلامي بلغة واضحة مفهومة.[1]

---

(١) لقد لخصنا كل هذا النموذج من ص ١٥٧ الى ص ١٨٩ من الطبعة العربية ترجمة محمد عاصم الحداد طبع الدار السعودية للنشر الطبعة الثالثة سنة ١٣٩١ هـ.

الفـــرع الأول

منهج الدكتور محمد عبد الله العربي

اننا اذا أطلنا الحديث عن المفكر الاقتصادي الإسلامي الدكتور العربي فإنّه لأهمية الدور الكبير الذي قام به في ابراز وتطوير الفكر الاقتصادي الإسلامي، ومن ناحية أخرى باعتبار أن ما يكتبه هو أول ما يسطر في هذا الخصوص وقد استقرأنا المصادر التي كتبها الدكتور العربي قدر الاستطاعة ولم نأل جهدا ووقتا باعتبار أن ماكتبه يعتبر مرجعا لكل الباحثين وقد لفت الباحثين الى المصادر الإسلامية الأولى.

وندرس حياته ثم ندرس نماذج من أفكاره الاقتصادية الإسلامية.

أولا ـ حياتـه وعلمـه :

(أ) بعد تخرج الدكتور محمد عبد الله العربي[1] من كلية الحقوق بجامعة القاهرة سافر الى لندن لنيل درجة الدكتوراه من جامعة اكسفورد، وخلال نفس الفترة حصل على درجة دكتوراه أخرى من جامعة ليون بفرنسا، وعمل الدكتور العربي بعديد من الوظائف العامة، فشغل منصب وكيل للنيابة حيث كان من أوائل الخريجين في دفعته...

وبعد حصوله على درجة الدكتوراه، عمل أستاذا للقانون الاداري والمالي بكلية الحقوق في جامعة القاهرة وأستاذا للمالية العامة والتشريع المالي في كلية التجارة[2] بنفس الجامعة.

وبذلك تجمعت للمفكر الكبير مناهل متعددة للثقافة، فقد ألمّ بالدراسات القانونية المعاصرة... والدراسات الاقتصادية والمالية بفروعها المتعددة، مع المام جيد بالدراسات الإسلامية، هذه المناهل الفكرية قد

---

(١) من مواليد عام ١٨٩٩م ـ وتوفي رحمه الله في عام ١٩٧٠ عن ٧١ عام.

(٢) شغل الدكتور العربي مناصب عديدة منها : وكيل وزارة بالداخلية المصرية، ومدير بكلية البوليس بالقاهرة، واستاذ للاقتصاد الإسلامي بجامعة أم درمان الإسلامية، واستاذ بكلية الحقوق جامعة بغداد، وعميد لمعهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة.

أتاحت له مع الخبرة العملية الضخمة في عديد من المناصب الهامة المزج بينها والتأصيل والبلورة لملامح منهج الإسلام الخاص في مجالات المال والاقتصاد.

فكان البنيان الفكري للدكتور العربي هو ذلك البنيان الذي تتطلع الى وجوده الآن في صفوف الذين يتصدون لقضايا الفكر في حركة الاقتصاد الإسلامي واذا كان هدف اعداء الإسلام منذ عصور الاضمحلال هو فصل الإسلام عن الفكر المعاصر بعلومه المتعددة أو بمعنى أدق حجب هذا الفكر المعاصر عن الشرعيين.

ولكن الدكتور العربي كان واحدا من هؤلاء الذين اثبتوا انهم قوة بالإسلام اذا ما أدركوا مكنون المنهج الالهي فيه.

(ب) **تطور فكر الدكتور العربي :**

كان رحمه الله من فقهاء القانون المبرزين، وقد أتاحت له دراسته القانونية فرصة مناسبة للاهتمام بالجوانب الاقتصادية والمالية خاصة عندما أسند اليه تدريس علم المالية العامة والتشريع المالي منذ منتصف العشرينات تقريبا، وهو علم يعتبر حديثا آنذاك بالنسبة للجامعات العربية، فقد بدأ الدكتور العربي في وضع أول مؤلف جامع في علم المالية العامة يكتب بالعربية في بداية الاربعينات من هذا القرن، ويتكون المؤلف من خمسة كتب ضخمة احتوت على كل معارف العصر في مجال الادارة المالية للحكومة، وما يهمنا هنا هو ان الدكتور العربي اثار الاهتمام لعديد من القضايا الاقتصادية والمالية من وجهة النظر الإسلامية وبالفعل فقد تضمن هذا المؤلف نوعا من الدراسة المبدئية المقارنة بين بعض الاحكام والقواعد الشرعية والاصول العلمية المالية المعاصرة وبرغم القيمة العلمية والتاريخية لهذا المؤلف فلا مجال للاستطراد وفي هذا المجال لعدم مناسبة الموقف.

لكن هذا المؤلف قد أبرز لنا جانبا من جوانب ثقافة الدكتور العربي، وهو جانب المبادأة والسبق الفكري في طرح الحلول المبتكرة لقضايا مطروحة فقد نقل ذلك عند اعداده لكتب المالية العامة، كما فعله

ايضا عند تناوله لقضايا الاقتصاد الإسلامي في بحوثه ومحاضراته العديدة[١].

يقول الدكتور العربي في مقدمة كتابه « علم المالية والتشريع المالي » « ان الدستور المالي الإسلامي جدير بأكبر عناية من فقهاء المالية العامة وفقهاء الشريعة الإسلامية على السواء، وخليق بأن تتضافر الجهود على كشفه وعلى الانتفاع به في حل معضلات التنظيم العالمي الحديث »[٢] ويقول : « لقد صاغ الشرع الإسلامي أصوله ومبادئه في صيغة عامة مجملة، وهذا التعميم في المبادئ والاجمال فيها انما كان لحكمه مقصودة بالذات، وهي أن التعميم الذي لاينزل الى التفصيلات الجزئية لا يقيد الاجيال المقبلة بهذه التفصيلات والتطبيقات، بل يتركها حرة حتى تقتبس الوضع الذي تتوافر فيه الملاءمة العملية لحاجات كل زمان ومكان، وهذه هي المرونة اللازمة في المبادئ التي يراد لها الخلود... ولقد سارت هذه الأصول والمبادئ فعلا في الصدر الأول، ثم تعاقبت بعد ذلك أجيال وأجيال غفلت أو تغافلت عن خطر هذه الاصول، وعن ضرورة استنباط القواعد التنفيذية منها والاجراءات العملية التي تكفل نفاذ هذه الاصول العامة في جميع نواحي سياسة الدولة.

وتوالت الاجيال المتعاقبة وهي سائرة في جمودها ذاهلة عن واجبها من استخراج الاوضاع والأساليب العلمية التي تكفل التوفيق بين هذه الاصول واحتياجات كل عصر »[٣].

وقد كتب الدكتور العربي عديدا من الدراسات عن « الادارة في الإسلام » و « الادارة ونظم الحكم » كانت محط اعجاب كثير من

---

(١) اشتمل مؤلف « علم المالية العامة والتشريع المالي » الذي صدر عن مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٨ على خمس كتب هي :
الكتاب الأول ــ نفقات الدولة، الكتاب الثاني ــ موارد الدولة، والكتاب الثالث ــ ميزانية الدولة والادارة المالية الحكومية، والكتاب الرابع ــ الائتمان العام والقروض العامة، الكتاب الخامس ــ مالية السلطات المحلية (مواردها نفقاتها ــ ادارتها المالية).

(٢) علم المالية العامة والتشريع المالي ص ٣.

(٣) نفسه ص ٣.

الباحثين لما لها من أهمية في كشف النقاب عن مكنونات الفكر الاسلامي.

ومنذ هذه الفترة لم تتوقف مساهماته في حركة الاقتصاد الإسلامي من خلال القاء المحاضرات، وكتابة البحوث والمقالات، وكان له فضل في ادخال مادة الاقتصاد الإسلامي في جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان.

ودرس في جامعة بغداد مادة المالية العامة وقارنها بالمالية في الشريعة الإسلامية، ومن خلال هذا النشاط العلمي المكثف للمفكر الكبير وانضم الى عضوية مجمع البحوث الإسلامية حيث ساهم مساهمة كبيرة في دراسة وبحث كثير من قضايا المال والاقتصاد في الإسلام، وشارك بهذه الخبرة في لجان المجمع المذكور، والبحوث المقدمة من الاعضاء وفحصها وتلخيصها.

وعندما تولى الدكتور العربي عمادة معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة تفرغ أكثر للدراسات المالية الإسلامية في مجال البنوك والاقتصاد وبصفة عامة وكانت له محاضرات منتظمة سماها « بالنظم الإسلامية » حيث جعلها مادة جديدة في المنهج وهي القاعدة الأساسية لنشأة العلوم الاقتصادية والمالية الإسلامية اذ يمكن ان يتحول كل فرع منها الى دراسات قائمة بذاتها وهذا ما أثبتته كتب الدكتور العربي من خلال « مادة النظم الإسلامية »[1].

ثانيا ـ نماذج من فكره الاقتصادي الإسلامي ومنهجه في ذلك :

(أ) تبلورت لدى الدكتور العربي ملامح معينة، ومعالجات خاصة لكل قضية من قضايا الفكر المالي، وقد ظهر ذلك واضحا خلال الستينات حيث رأينا بحوثا للدكتور العربي زاخرة بمكنونات الفكر الإسلامي وتخريجات

---

(١) مادة النظم الإسلامية مادة مستحدثة تخدم الخط الفكري الذي ينادي بالجمع بين أصول الإسلام وامكانية تطبيقها في المجالات الجنائية المعاصرة، وقد عرفها الدكتور العربي : بأنها اطار قائم بذاته يجمع شتات أحكام الإسلام وتعاليمه في تنظيم الدولة الإسلامية اقتصاديا وحكوميا وسياسيا ودوليا، ونحاول أن نرسم تطبيقات لهذه التعاليم ستتفق مع مقتضيات هذا العصر ».

القضايا المطروحة بكل وضوح ودقة ومما يدل على عمق البحث والدراسة وتمام الاستيعاب والفهم.

وقد تخيرت للمفكر أحد مؤلفاته الهامة لاستعراض فكره من خلالها وهو كتاب « محاضرات في النظم الإسلامية » الذي طبع عام ١٩٦٨ من مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية.. ويقوم اختيارنا لهذا المؤلف على عدة اعتبارات :

أولا ـ انه يعتبر احدث ما صدر للدكتور العربي قبل وفاته بسنتين تقريبا.

ثانيا ـ أنه اشتمل على جهد فكري كبير من خلال احتوائه لعدد من المحاضرات.

ثالثا ـ تضمن الكتاب نتائج بعض بحوثه التي قدمها لمجمع البحوث الإسلامية من قبل.

رابعا ـ ان الكتاب تضمن معظم الافكار الحديثة للدكتور العربي في مجال الاقتصاد الإسلامي.

(ب) **واتجاه الدكتور العربي ومنهجه وتصوره** للاقتصاد الإسلامي من خلال فهمه لاتجاهين في منهج التنظيم الإسلامي هما :

الاتجاه الأول : صلة الفرد بالمجتمع وعلاقة المجتمع بالفرد،

الاتجاه الثاني : ان مبادئ الإسلام جاءت على نوعين :

أ ـ مبادئ ثابتة لا تتبدل وهي الأصول.

ب ـ مبادئ متحركة يسير الانسان في اطارها وهديها يستفيد منها في كل زمان ومكان وهذا يسمى بالفروع القابلة للاجتهاد من العلماء.

ومن ثمّ فان الاحكام التفصيلية الخاصة بالاقتصاد الإسلامي أحكام استنباطية في ضوء قواعد كلية عامة ثابتة، لا يجب الحيدة عنها مهما اختلف الزمان والمكان، **ولدحض** مقولات علماء الاقتصاد الوضعي طرح

سؤالا هاما وجوهريا هو : **هل هناك اقتصاد اسلامي** ؟ وعلى ذلك فيلزم ان يكون هناك اقتصاد مسيحي أو يهودي وهكذا على غرار « اقتصاد اسلامي »؟ ويجيب الدكتور العربي بقوله : « لقد غفلوا عن أن الإسلام باعتباره آخر الرسالات السماوية قد أتى بأكمل هداية للبشر لا في السلوك الفردي فحسب بل في السلوك الاجتماعي أيضا... فالإسلام جاء بنهج شامل للحياة فجعل عاداته يتصل بعضها ببعض بتنظيم هذا المنهج وتؤثر في اتجاهاته تأثيرا مباشرا فهي تأخذ بيد المسلم وتحثه على السعي والسير قدما في المنهج المسنون، وتهديه عن كل زيغ أو انحراف... وتعاليم الاسلام كما نظمت الجانب الروحي في حياة البشر نظمت بالمثل الجانب المادي لأن كلا من الجانبين يؤثر في الآخر ويتأثر به »[1].

هذه التصورات الواردة في الرد على التساؤل المطروح قد بني على فهم محدد للتعاليم الخلقية في الإسلام... فقد أورد المؤلف في دراسة سابقة « ان الانسان بفطرته التي فطره الله عليها هو مزيج من المادة والروح، ومن ذلك الكيان الفطري وضع الإسلام تعاليمه على نحو يخلق توازنا قويما بين الاتجاه المادي والاتجاه الروحي في طبيعة الانسان، وبهذا التوازن يحميه من الاندفاع المدمر في احد الاتجاهين ».

ويشير المؤلف الى الفرق البين بين الاتجاه الاقتصادي البحث وبين الاتجاه الإسلامي في اقتصادياته، فعلماء الاقتصاد **المعاصر يضغطون كل الضغط على الاتجاه المادي في اقتصادهم** اما بطريق مباشر كالماركسية الشرقية، واما بطريق غير مباشر كما فعلت الرأسمالية الغربية، وساروا في هذا الطريق حتى تجاهلوا أبسط قواعد الاخلاق، وأوضح معايير الخير والشر التي فرضتها الأديان السماوية فكان لهذا التجاهل آثار بعيدة المدى في النشاط الاقتصادي للبشر، وأصبحت كل التصرفات الاقتصادية مباحة طالما كانت تؤتى نفعا ماديا ومادامت لاتصل اليها يد القانون الوضعي، مهما اختفى في ثناياها من غش في المعاملات واضرار بالغير أو

---

(١) محاضرات في النظم الإسلامية ص ١٢٨ مصدر سابق.

سلب لماله، أو أذى للانسانية كلها، والواقع ان علماء الاقتصاد في الغرب والشرق احاطوا نظرياتهم باقنعة كثيفة حجبت كل اعتبار خلقي او انساني ان ينفذ الى هيكلهم المادي وهذا الاتجاه المادي أدى الى حيرة شاملة في عالمنا المعاصر، وانقسامه الى كتلتين تتصارعان في السيطرة عليه صراعا يوشك ان يقود البشرية الى دمار رهيب ولاسبيل الى اجتنابه الا اذا عزمت ووعت البشرية مبادئ الاقتصاد الإسلامي[1].

وبعد ان بين الدكتور العربي الاتجاه الاقتصادي الوضعي قال ان كل اقتصاد يقوم على دعامتين العمل والمال ولا يخرج الاقتصاد المعاصر في جملته عن توجيهات هاتين الدعامتين وكلتاهما من وضع البشر او بالاصح من صنع ذوي السلطان في المجتمعات البشرية في عصر معين[2].

وكان طبيعيا بعد ان قدم المقارنة الأولى بين الاقتصاد الوضعي ان يذكر الاقتصاد الإسلامي ليبين ميزته وذلك حيث يقول : « يجب ان نذكر من البداية ان الإسلام لم يأت بمبادئه الاقتصادية منعزلة عن غيرها، بل كان دائما يربط بينها وبين تعاليمه الخلقية والعقائدية وتستقر في وجدان المسلم وتجعله يذعن لذلك اذعانا منبعثا من ضميره عن طواعية واختيار، ثم يشفعها بوجوب رقابة ولي الأمر والتي لابد منها اذا اقتضت الحال ذلك لضمان تنفيذ المبادئ الاقتصادية الإسلامية.

هذه طريقة ومنهج الإسلام في معالجة كل مجالات الحياة[3].

ونعالج في هذه الدراسة ما يلي :

(١) المعاملات المصرفية المعاصرة في فكر الدكتور العربي.
(٢) من آرائه في الملكية.

---

(١) محاضرات في النظم الإسلامية ص ١٣٠ مصدر سابق.
(٢) نفسه ص ١٣٠.
(٣) محاضرات في النظم الإسلامية ص ١٣٠.

النموذج الأول ـ المعاملات المصرفيــة :

تولد اهتمام الدكتور العربي بالبنوك الحديثة من خلال كونه استاذا للمالية العامة، وقد تمثل هذا الاهتمام في تلك الدراسة القيمة التي تقدم بها لمجمع البحوث الإسلامية بمؤتمره الثاني المنعقد عام ١٩٦٥، وهذه الدراسة اشتملت على فكر الدكتور في هذا المجال فقد عرف الدكتور العربي :

البنــك : بأنه ذلك الجهاز الذي يتولى تقديم الائتمان لعملائه، ويتلقى الودائع النقدية منهم، وان نشاط البنك ينصب على تنظيم الائتمان ابتغاء تحقيق اهداف ثلاثة :

١ ـ تيسير التبادل.
٢ ـ تيسير الانتاج.
٣ ـ تعزيز طاقة رأس المال.

وبتحليل هذه المهام الثلاث من خلال سرده لمجموعة الانشطة التي تحقق كل هدف يرى الدكتور العربي **ان البنوك أصبحت** من أدوات الاقتصاد القومي في اي مجتمع لا غنى عن وظائفها المختلفة التي تؤديها... الا أن عدم الاستغناء لايجب أن يجعلنا نغض النظر عن سوءات هذه البنوك واهمها سوءة الربا في معاملاتها، **ويرى الدكتور العربي أن مهمة الاقتصادي المسلم الآن هو ايجاد البديل الإسلامي لهذه المعاملات الربوية وبلورتها بما يخدم البنيان الاقتصادي الإسلامي**[1].

وقد أكد الدكتور على عدد من الحقائق خلال بحثه في هذا المجال :

الحقيقة الأولى : ان فوائد البنوك ربا مهما كانت التبريرات، وان الامر لا يختلف بين قرض انتاجي أو قرض استهلاكي.

الحقيقة الثانية : ان المضاربة قد أقرها الاسلام **فهي** وسيلة من وسائل

---

(١) محاضرات النظم الإسلامية ص ٢٤٨ بند ٩٣، وانظر كتاب الاقتصاد الإسلامي في تطبيقه على المجتمع المعاصر د. العربي ص ٤٨، وانظر مقال د. العربي بمجلة الحضارة الإسلامية العدد الخامس ـ السنة الثانية ـ ربيع الثاني ١٣٨١ هـ ص ٤١ وما بعدها.

التجارة والانتاج وهي البديل الشرعي المناسب ليحل محل كثير من المعاملات المصرفية.

الحقيقة الثالثة : ان شركة الوجوه[1] يمكن ان تحل محل بعض عمليات البنوك أيضا في مجال القروض الانتاجية.

الحقيقة الرابعة : انه يمكن تكييف علاقة المودعين بالبنك على ضوء قاعدة المضاربة على أساس ان المودعين في مجموعهم لا فرادى « رب المال » والبنك : « هو المضارب » مضاربة مطلقة اي يكون له حق توكيل غيره في استثمار مال المودعين[2].

الحقيقة الخامسة : يمكن تكييف علاقة البنك بأصحاب الشركات والمشروعات الاستثمارية المقترضين بان يكون البنك هو « رب المال » واصحاب المشروعات الاستثمارية هم « المضارب » وتسرى على هذه العلاقة قواعد المضاربة الشرعية.

الحقيقة السادسة : ان البديل الذي يقترحه الدكتور في القروض الاستهلاكية بالربا في البنوك هو :

ان تكف البنوك عن ممارسة هذه الوظيفة المصرفية بحيث يبقى نشاطها دائما في دائرة التنمية الاقتصادية، ويمكن ان تتولى هذه الوظيفة منشآت حكومية تتولى جباية الزكاة كلها او بعضها، وتوجيه حصيلة ما تجبيه منها الى مستحقي الزكاة في مصارفها المعروفة، أما غير المستحقين للزكاة ممن كانت تضطرهم حاجات معيشية وقتية الى الحصول من البنوك على قروض ربوية قصيرة الأجل، فان منشآت الزكاة تستطيع ان تمدهم بغير فائدة بقروض ذات آجال قصيرة يستعينون بها على تفريج كربتهم العارضة، على أن يبادروا بردها فورا الى صندوق الزكاة في البنك[3].

---

(١) شركة الوجوه : هي أن يشترك الرجلان ولا مال لهما على أن يشتريا بوجوههما ويبيعا والربح بينهما على ما شرطاه أي يستدينان على ذممهما وهي جائزة عند الحنفية والحنابلة « الانصاف جـ ٥ ص ٥٤٨ وروح الهداية جـ ٥ ص ٣٠).

(٢) محاضرات النظم الإسلامية ص ٢٤٨ بند ٩٣، وانظر كتاب الاقتصاد الإسلامي في تطبيقه على المجتمع المعاصر د. العربي ص ٤٤.

(٣) انظر كتاب النظم الإسلامية له بند ٩٣ ص ٢٥١، ونحن نختلف مع الدكتور العربي في أن الزكاة تعد =

الحقيقة السابعة : يعتبر الدكتور من أول من ألمح الى فكرة احلال التكافل الوثيق بين طبقات المجتمع الإسلامي بالنسبة للقروض الاستهلاكية والتعاون المثمر بين رأس المال والعمل بالنسبة للقروض الانتاجية :

أ ـ فالزكاة والانفاق في سبيل الله سوف يقضيان على الحاجة الى عقد قروض استهلاكية ربوية.

ب ـ اما القروض الانتاجية فالمال الذي أودعه صاحبه في بنك لن ينال عنه فائدة ثابتة تتسم بسمات الربا المنهى عنه، بل ينال ربحا عادلا يتكافأ مع الدور الذي أداه ماله في التنمية الاقتصادية، وهذا بلا شك تشجيع كاف لكل مدخر على موالاة الادخار : العنصر الاساسي في تكوين رأس المال القومى[1].

والنتيجـة : التي توصل لها الدكتور العربي أنه ناقش بوضوح كامل كل العمليات المصرفية وأوجد التخريج المناسب ـ في رأيه ـ لشرعية العمليات المصرفية وساق البيانات التاريخية ما يثبت صحة رأيه خاصة من تطبيقات بنك ادخار ميت غمر المحلى[2] باعتباره أول نموذج مصرفي لم يتعامل بالفوائد الثابتة في عملياته المختلفة، ويبدو واضحا مدى تأثر الدكتور بذلك أي بنتائج هذه التجربة وتفاعله الفكري معها، اذ لم يتوقف فكره عند الايمان بها فحسب بل تخطاه الى طرح وسائل واجراءات تنفيذية في أقل وقت ممكن بعد ان يتقن المسلمون ان الفائدة هي الربا ولا شئ غير ذلك، **فاقترح الآتي** :

أ ـ تعطي الدولة الإسلامية خمس سنوات انتقالية لتحويل نظامها المصرفي من الوضع الربوي الى الوضع الإسلامي المقترح وخلال هذه الفترة يتم التحول التدريجي.

= للسلفة والاقراض فالزكاة يجب ان تصرف في حينها هذا اولا فان كفت الزكاة وزادت فانها تصرف في النفقات الأخرى كما فعل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه حيث زوج منها المحتاجين، وادى الدين عن المدينين واعتق العبد هذه مهمة الزكاة فالزكاة لم تعد لتحفظ في صندوق مستمر يعد للقرض الحسن واذا أراد البنك ان يقرض وهذا هو المطلوب منه فعليه أن يضع ميزانية خاصة حسب رأيه دون صندوق الزكاة فالمفروض ان الزكاة تنفق في حينها ولا نعود الى الصندوق مرة أخرى. والله أعلم.

(١) يرى أستاذنا الدكتور شوقي الفنجري ان الدكتور العربي سبق الى هذه الفكرة في كتابه الضمان الاجتماعي.

(٢) سنتحدث عنه عند حديثنا عن الدكتور أحمد النجار . انظر ص ٣٦٢ من البحث .

ب ـ تقوم البنوك فيما بينها بانشاء مؤسسات تعاونية، او اتحاد تحالف يتولى الترويج للتعاون بين رأس المال والعمل.
جـ ـ تقوم الدول الإسلامية بانشاء بنك اسلامي تعاوني دولي تساهم في رأس ماله جميع البنوك والمؤسسات التعاونية خاصة الدول الغنية.

ومن هذا المنطلق تتكاتف الدول وتتعاون الشعوب الإسلامية على وضع برنامج شامل للتصنيع يخططون مراحله ويتعاونون في اعداد وسائله واقتباس أساليبه من مراكز الصناعة العالمية في كل مكان بغير تقيد بشرق أو بغرب، وتعلن هذا البرنامج للرأي العام العالمي والإسلامي فيكون ميثاقا الى حين نفاذه تلتزمه حكومات الشعوب الإسلامية وما وراءها من رأي عام يحاسبها على وسائل التنفيذ وخطواته وآجاله[٢].

النموذج الثاني ـ من ارائه في الملكيــة :

(أ) عن الملكية ؟ عقيدة الاستخـلاف :

ان ملكية المال تبنى ـ كما يرى الدكتور العربي على أساس مجموعة من العلائق وردت في منظور الإسلام للانسان وصلته بالكون وكذلك صلته بالله وهذا المنظور تضمنته التعاليم الخلقية في الإسلام.

أما عن الصلة الأولى وهي صلة الانسان بالكون، فلاشك أن الانسان جزء من هذا الكون ولكنه جزء له موقع خاص بين اجزاء هذا الكون فهو يمتاز بما أوفى من حواس نامية وعقل يجمع حصيلة هذه الحواس وينسقها ويصنفها فيصل الى كثير من حقائق هذا الكون، ويمتاز كذلك بما أوفى من روح قادرة على النمو والصعود والرقي، لذلك كانت صلة الانسان بهذا الكون على نوعين :

١ ـ صلة الاستثمار والانتفاع والتسخير لمنافعه ومصالحه.
٢ ـ صلة الاعتبار والتأمل والتفكير في الكون وما فيه.

أما عن الصلة الثانية : وهي صلة الانسان بالله فهي نهاية جميع الصلات والغاية التي ترتقي اليها فهي اعلى منها جميعا، فصلة الانسان بأهله وعشيرته وقومه وبني جنسه من البشر، وبماله وملكه المادي والمعنوي، ان هذه الصلات كلها

(١) الاقتصاد الإسلامي في تطبيقه على المجتمع المعاصر د. العربي ص ٥٩ ـ ص ٦٠.

مخلوق لله متفرعة عن الصلة به، لذلك كانت الصلة بالله هي العليا من هذه الصلات وهي الحالة عليها دون ان تلغيها وصدق الله العظيم : ﴿ **قل ان كان آباؤكم وابناؤكم وازواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين** ﴾[١].

فالصلة بالله صلة فريدة من نوعها، وهي صلة مباشرة اذ كل انسان يتوجه الى الله مباشرة فيدعوه ويعبده، ويستغفره ويصلي ويسجد له ويكون في الآخرة مسئولا أمامه...

من هذه المنطلقات وغيرها من اعطاء الانسان الحرية في اختيار السبيل الاقوم فتكون هداية الله له مفتاح ميسر له الخير والسبيل الطيب، أقول من هذه المنطلقات ينبني تشبيه الدكتور العربي بمنطق الإسلام للملكية، فهو منظور قائم على أساس ان الانسان خليفة الله على كل ما في حيازته من مال، وعليه ان يقوم على مسئوليات هذه الخلافة قياما أمينا واعيا، فالمال مال الله وهو عارية في يد البشر الذين استخلفهم فيه فليس للبشر أن يتخلفوا عن تنفيذ امر الله في هذا المال.

غير ان هذه الآيات التي تقرر ان الملكية لله للمال يشفعها القرآن بآيات اخرى تنسب ملكية المال الى آحاد البشر ﴿ **ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** ﴾[٢] وقوله تعالى : ﴿ **لتبلون في أموالكم وانفسكم** ﴾[٣]، وقد يبدو أن ثمة تناقض او تعارض في النسبتين ولكن هذا التعارض ينتقي اذا ذكرنا الاهداف والمقاصد الشرعية في هذه الازدواجية في نسبة المال الى الله ونسبته الى البشر :

المقصد الأول : اضافة الملكية لله ضمان وجداني ـ لتوجيه المال الى نفع عباده، واضافة الملكية للبشر ضمان عائله في توجيه المالك الى الانتفاع بما يملكه من مال في الحدود التي رسمها الله، فهذه الاضافة لم يقصد بها الا تمليك الانتقال بالمال بكل ما يقضيه الانتفاع من حق التصرف وحق الاستهلاك وحق الاستثمار.

---

(١) سورة التوبة الآية ٢٤.

(٢) سورة البقرة الآية ١٨٨.

(٣) سورة آل عمران الآية ١٨٦.

المقصود الثاني : تبين المسئولية ـ فالاسلام دين المسئولية، ﴿ **كل نفس بما كسبت رهينة** ﴾[1] ﴿ **ولا تزر وازرة وزر اخرى** ﴾[2] ﴿ **وكل انسان الزمناه طائره في عنقه** ﴾[3].

فاقرار ملكية البشر عن المال مطلوب حتى يسأل كل فرد في الحصة التي بين يديه من مال الجماعة عن حق الجماعة فيها.

المقصد الثالث : موافقة الفطرة البشرية، فالإسلام دين الفطرة، ومن ثم فهو يتوافق مع رغبة النفس البشرية وتوقها الى حب التملك، ومن ثم كان لابد لشريعة الله ان تقضى بربط بعض المال على آحاد الناس حتى تتعلق غريزتهم من كبت الحرمان، وحتى يندفع نشاطهم الى الاستثمار، وهذا نفع مشترك لهم وللمجتمع على السواء.

ويقول الدكتور العربي : « ان في هذين المبدأين : أي مبدأ نسبة الملكية لله ونسبة الملكية للبشر، تمثيل لنقطة الارتكاز في بنيان الاقتصاد الإسلامي وينبني عليها العديد من القواعد والعلاقات الأخرى التي تكون في النهاية ماهية الاقتصاد الإسلامي ».

ومن اجل هذا نظمت الشريعة هذا الحق في الاستخلاف واصدرت تكاليف سلبية وتكاليف ايجابية اي الاوامر والنواهي الصادرة من الشريعة الإسلامية، فالتكاليف تقييد لحرية المالك في كسب المال وتنميته والتصرف فيه، فان لم يصدع المالك للمال بهذه التكاليف كان آثما ومخطئا ويلقى جزاءه في الدار الآخرة وان قام بالتكاليف لنص الثواب والجزاء، ونشير الى بعض التكاليف الايجابية والسلبية :

أولا ـ التكاليف الايجابية ـ « الاوامر »

التكليف الأول : **وجوب الاستثمار** ـ « هو الذي انشأكم من الأرض واستعمركم فيها، فاستثمار المال وتنميته في نطاق الوجوه الشرعية على نحو يفي

---

(١) سورة المدثر الآية ٣٨.

(٢) سورة فاطر الآية ١٨.

(٣) سورة الاسراء الآية ١٣.

بحاجاته وحاجات من يعولهم وفاء طيبا وبغير عدوان على مصلحة الجماعة واجب شرعي وانتفاؤه يوقف حركة نمو المجتمع وثروته القومية.

التكليف الثاني : الــزكاة : وللزكاة كما يقول الدكتور العربي معنيان :

أولهما : أنها تزكية وتطهير للروح وهذا هدف تعبدي روحي تزكى به نفس المؤمن ويؤدبها بتدريبه على حرمان النفس من اجل برّ الغير.

ثانيهما : تزكية وتنمية المال وهو هدف اقتصادي نفعي يبث التراحم بين الطبقات وينزع الغل بين المحرومين تجاه الطبقات الغنية[1].

التكليف الثالث : الانفاق في سبيل الله ــ هذا التكليف أوسع نطاقا من الزكاة التي لا تقع الا على نسبة محددة من مال المالك، اما الانفاق فيمتد الى عطاء يخرج من ذمة المالك في سبيل الله، فالانفاق اذن فريضة الزامية في أصلها واختيارية في نطاقها، بمعنى أن تحديد الحصة التي ينفقها المسلم من ماله في سبيل الله موكول الى محض اختياره وارادته.

ثانيا ــ التكاليف السلبية : « النواهي »

التكليف الأول : عدم الاضرار ــ يجب ألّا يلحق الفرد بمال غيره أو مال الجماعة أي ضرر عند الاستعمال لعموم قاعدة « لا ضرر ولا ضرار ».

التكليف الثاني : النهي عن الربا والغش ــ يحرم على كل مالــك المال ان يلجأ الى تنمية ماله عن طريق الربا والغش في التعامل او الاحتكار او غيرها من الجرائم الكامنة وراء طرق التنمية المالية الشائعة الآن في الحضارة المادية المعاصرة.

التكليف الثالث : النهي عن استغلال النفوذ ــ نهى الشرع عن استغلال الكامنة المالية لحيازة نفوذ سياسي أو مادي لتصريف شئون الدولة وابتغاء توجيهها لمصلحته الخاصة وتسخير اداة الحكم ــ الوظيفة في اشباع شهوات الآئمة عن طريق الكسب الحرام كالرشوة وتسيير الناس حسب رغبته لوجود مكانته في الوظيفة.

---

(١) انظر مقال الدكتور العربي بمجلة حضارة الإسلام ص ٤٢ ــ العدد الخامس ــ السنة الثانية ــ ربيع الثاني ١٣٨١ هـ.

الفـــرع الثـاني

منهج الدكتور : أحمد عبد العزيز النجـار

كان النموذج السابق الذي عرضناه للعصر الحديث، وعرضنا بعض أفكاره الأساسية يمثل على كل الاحوال نموذجا للريادة النظرية التي سعت الى محاولة استخلاص أسس عامة لمبادئ الاقتصاد في النظام الإسلامي، ونلاحظ في كتابات الدكتور العربي كمفكر رائد في المجال الاقتصادي في الإسلام انه كان يتجه الى التقعيد والتأصيل فحسب دون ان يتعرض بطريقة عملية محددة لوسائل التطبيق أو المشكلات التي يصادفها. وفي مقابل هذا النموذج نجد الدكتور أحمد النجار[(١)] يتصدى للجانبين معا.. الجانب النظري والجانب التطبيقي، بل ويمكننا ان نلاحظ أن جانب التطبيق سبق عنده جانب التنظير، حيث استند في تطبيقاته بادئ ذي بدء على رؤية سابقة وتأسيسات تهم النظرية الاقتصادية الإسلامية، ثم انتقل بعد ذلك من خلال مشاهداته ونتائج تجاربه الى بلورة أفكار محددة في المبادئ، وافكار محددة في الوسائل، وأفكار محددة في المراحل وأهداف التطبيق.

وعلى كثرة ما كتبه الدكتور أحمد النجار على مدى الفترة من ١٩٦١ وحتى اليوم[(٢)] فاننا نستطيع ان نضع ايدينا على أفكاره الأساسية وموقفه العام من قضية الاقتصاد الإسلامي وذلك من خلال كتبه الثلاثة التي ألفها وهي حسب

---

(١) يعتبر الدكتور احمد النجار أول رائد للتطبيقات العملية للبنوك الإسلامية، وقد تخرج من الجامعات المصرية، وحصل على درجة الدكتوراه من جامعات المانيا، وعمل مديرا لبنوك الادخار المحلية، فاستاذا للاقتصاد الإسلامي بجامعة أم درمان الإسلامية فاستاذا زائرا بجامعات المانيا الاتحادية، فمستشارا لوزارة الخزانة المصرية، فمستشارا لبنك ناصر الاجتماعي، فمديرا للدائرة الاقتصادية بالامانة العامة لمؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي، فاستاذا للاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز بجدة، فأمينا عاما للاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، وله العديد من البحوث والمؤلفات في مجال الاقتصاد الإسلامي عامة والبنوك الإسلامية خاصة.

(٢) كتب الدكتور النجار ثلاثة مؤلفات هي ترتيبا : بنوك بلا فوائد ـ المدخل للنظرية الاقتصادية الإسلامية منهج الصحوة الإسلامية.. وهذا بخلاف مقالاته وبحوثه العديدة في المؤتمرات الاقتصادية الإسلامية بمجلة البنوك الإسلامية وما قدمه اخيرا من ترجمته القيمة لكتاب الدكتور ريدي الاقتصادي الأمريكي والذي كتبه حول تجربة ميت غمر وطبعه الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.

الترتيب التاريخي لصدورها : كتاب بنوك بلا فوائد ـ كتاب المدخل الى النظرية في الاقتصاد الإسلامي، وكتاب منهج الصحوة الإسلامية.

ويمكننا ان نحدد موقفه العام فيما أورده في كتابه « المدخل الى النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي حيث يقول : « وأما الأمر الذي حفزني الى كتابة مدخل الى النظرية الاقتصادية في الإسلام هو : ذلك الحصر الذي نجد أنه نخبة من الاقتصاديين لدينا لا يجدون منه فكاكا، ولا يستطيعون عنه خروجا، فهم واحد من اثنين : ـ أ ـ صنف يطرح العقيدة خلف ظهره، لايبالي بها ولا ينطلق منها، ولا يتقيد بمعطياتها، ويتجاوز لنظرية معينة. ـ ب ـ وصنف آخر يختار من خلال رفضه للالحاد والمادية مدرسة أخرى، ونجد أن محاولاته تدور في امكان التوفيق أو المواءمة بين بداية يرفض فيها الالحاد وبين مدرسة يختلف فيها البناء النظري وأرضيتها وتطبيقاتها عن عقيدته الاصلية، وكلا الاثنين يحصران انفسهما منذ البداية في مسلّمة أولى مؤداها أنه ما وجد من المناهج الاقتصادية ماركسيا أم لبيراليا هو النهاية التي لا يمكن التقدم خطوة بعدها أو فتح الطريق الى جانبها »[1].

ثم ينص على الاجتهادات الحديثة التي قصدت لعرض مبادىء الفكر الاقتصادي في النظام الإسلامي أنها على الرغم من اخلاصها فانها دراسات جزئية اولا وانها تورطت في منهج كلامي نظري ثانيا وذلك حيث يقول : « ان الاجتهادات الجزئية المخلصة التي تصدت لقضية النظام الاقتصادي في الإسلام قد سدت على نفسها منافذ الانطلاق والابداع عندما عالجت هذا الموضوع بمنهج كلامي نظري ورطها في الدخول دائما في مقارنات بين نظام الإسلام وبين النظريات الأخرى، وفرض عليها في نفس الوقت عجلة في الوصول الى استنتاجات لم تتوافر لها المشاهدات العملية بالقدر الذي توافرت به هذه المشاهدات للنظريات، بينما موقف المفكر المسلم من هذه القضية هو أقرب ما يكون الى موقف المكتشف، وللاكتشاف مجاهله وعقباته ومحاذيره.

---

(١) المدخل الى النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي ـ د. احمد النجار. ص ٦ الطبعة الأولى ـ نشر دار الفكر العربي ـ بيروت سنة ١٩٧٣.

ومن هذه النقطة بالذات كانت دعوتي ـ الكلام للنجار ـ من مطلع الستينات الى انشاء نماذج متعددة هنا وهناك مصارف بلا فوائد »[1].

نماذج من آراء الدكتور النجار الاقتصادية :

النموذج الأول : نظرته للمـــال :

أما نظرة الدكتور النجار للمال فهي وان ازدادت بلورة في كتاباته التي جاءت بعد عام ١٩٧٣ م فان بداياتها المبكرة تتلخص عنده في « ان المال قد أصبح في حقيقة الأمر سجانا للعمل وطاعونا وسيدا للبشر وطاعونا يفرض كل قيد، والطريقة العملية لتطويع المال واعادته الى وظيفته الطبيعية أداة لا وسيلة وخادما لا سيدا... تأتي عن طريق قيام بيوتات مالية اسلامية، تدرك هذه المشكلة وتستظل بالعقيدة بتقديم الوسائل العملية الملموسة لأساليب ترويض هذا المال وسياسته، ومع نجاح نموذج هنا وهنا وهنا، نستطيع في النهاية ان نصل الى تطبيق الإسلام تطبيقا عمليا في المجال الاقتصادي، والى اتاحة المناخ الصحي السليم لتكوين وتربية المسلم الذي عناه الله بقوله : ﴿ **كنتم خير أمة اخرجت للناس** ﴾[2] والى توافر المشاهدات والممارسات التي تمكننا من صياغة النظرية الاقتصادية في الإسلام من خلال الواقع والتطبيق، ومن خلال الافتراض أو من خلال التوقع.

النموذج الثاني ـ منهجـه وموقفه ازاء التنميـة :

اذا أردنا الحديث عن الدكتور النجار وتفصيل موقفه كمفكر اقتصادي اسلامي يتميز بالطابع العلمي فاننا نستطيع ان نلخص ذلك التفصيل في اتجاهات فكرية ازاء مواقف محددة تتمثل في :

١ ـ مفاتيح التنمية في المجتمعات الإسلامية.

٢ ـ ركائز التنمية في المجتمعات الإسلامية.

٣ ـ الاجهزة والادوات التي يمكن ان تتحقق بها.

---

(١) د. احمد النجار. بنوك بلا فوائد ص ٣.

(٢) سورة آل عمران الآية ١١٠.

أولا ـ مفاتيح التنمية في المجتمعات الإسلامية :

تتمثل مفاتيح التنمية لمجتمعاتنا الإسلامية عند الدكتور النجار في أمور ثلاثة هي :

(١) توافر القيادات الواعية التي تحمل العبء وتشكل القدوة الصالحة في الوقت نفسه.

(٢) توافر الدافع الذي يحفز عملية التفاعل والالتحام بين القيادات العامة وبين القواعد المتعاملة وليس ذلك الدافع عند النجار دافعا عاما او غامضا ولكنه دافع محدد مضبوط بضرورة ان يكون نابعا من اطار يلتقي فيه تاريخ الجماهير بعاداتها وتقاليدها وتبرائها وبرغباتها، وبتطلعاتها، وبطريقة حياتها، وبأسلوب تفكيرها، وهو يعني بذلك الاطار العقيدة الإلهية ويؤكد ذلك صراحة حين يقول : « ان أكثر عناصر هذا الاطار تميزا لدى الشعوب الشرقية عامة والإسلامية خاصة هو العنصر الروحي، حيث يؤكد التاريخ انه كان على المدى البعيد وسيكون على المدى المستقبل اقوى المحركات »[١].

(٣) تكوين المؤسسات والاجهزة التي يتمثل فيها العاملين السابقين ليمكنهما أن يمهدا الطريق الى العمل، ويشترط لذلك ان تكون هذه المؤسسات أو الاجهزة على بصيرة ووعي باهدافها وغاياتها، والا تختلط لديها الوسائل بالغايات والاهداف.

ثانيا ـ ركائز التنمية في المجتمعات الإسلامية :

الركيزة الأساسية التي نلخصها بارزة ومتميزة في فكر الدكتور النجار في تحقيق التنمية في المجتمعات الإسلامية تتمثل اولا واخيرا في الافراد، فهو يعول على سلوك الافراد تعويلا يكاد ان يكون محورا في تحقيق التنمية، وفي امكان اثمار مناهجها.

ونجد ذلك العنصر بارزا في كل ما كتبه الدكتور النجار، ونذكر على سبيل

---

(١) د. احمد النجار ـ بنوك بلا فوائد ـ ص ٣. مطبعة السعادة بالقاهرة. الطبعة الأولى.

المثال قوله : « ان استعراضنا للنماذج السابقة، يكشف لنا بوضوح مدى الدور الذي اسهم به سلوك الافراد في تحقيق التنمية، ففي غرب أوربا يرجع الفضل أساسا الى فئة المستثمرين الذين قادوا لواء التنمية، وفي اليابان نجد ان المستثمرين بمعاونة الدولة تمكنوا من تحقيق التنمية، وفي روسيا تحمل الشعب مسئولية التنمية تحت قيادة الدولة »(١).

ويقول في موضع آخر : « ولما كان من المسلّم به ان عملية التنمية الاقتصادية ليست عملية تمارسها الدولة وتتبناها وتشرع فيها فحسب، وانما هي عملية يلزم لنجاحها ان يشترك ويساهم فيها الشعب الذي يعلم ان التنفيذ منه وعليه »(٢).

ولكن الافراد الذين يعتمد عليهم الدكتور النجار ويعتبرهم حجر الزاوية في عمليات التنمية والركيزة الاساسية لهم مواصفات وضوابط معينة كما يحدد كذلك اطارهم الثقافي، ولذلك فاننا نرى ان الدكتور النجار في كتاباته يشير الى أن الفرد الواحد هو وحده المجتمع الذي يتكون في النهاية من مجموع افراده وذلك حيث يقول : « ولما كان جوهر التركيب الحضاري في مجتمعاتنا العربية يتمثل في عنصر الدين الإسلامي، فان الفرد الذي يطلبه ركيزة للتنمية وأساسا لنجاحها انما هو انسان الإسلام الذي هو مقصود لذاته، ومقصود لرسالته وصفت بين يديه، وغاية انيط بتحقيقها ورسالة أسلم ليسلم له زمام القيام بها، بل وأمانة كلف بحملها »(١).

ومن تحديدات ومواصفات ذلك الانسان لديه يرى أنه : « انسان الله دائما في حسه، تدور حياته ارضاء له، وتتوقف استجابته له... وهو محقق لسنن الله تعالى في كونه الذي استخلفه فيه »... « وهو رجل الحرب اذا دوى نفيرها، وداعية السلام الحق ان شام بارقة له، الدنيا له معبر الى الآخرة، وعدته اليها، ومزرعته في سبيلها، انسان يغاير انسان الشرق والغرب معا، ذلك الانسان الذي اتخذ الدنيا فرصته وملاذه الذي ليس بعده ملاذا وهو انسان المال في يده وسيلة

---

(١) د. احمد النجار ـ بنوك بلا فوائد ص ٤ مرجع سابق.

(٢) د. احمد النجار ـ منهج الصحوة الاسلامية ص ٦٦ مصدر سابق.

(١) د. أحمد النجار ـ بنوك بلا فوائد ص ٣٣ مصدر سابق.

لا غاية... المال في يده وليس في قلبه، بلا جشع ولانهم، ولا غش ولا خداع، ولا احتيال الدنيا خادمته وليس هو خادمها... المال الصالح طلبته، والغنى النظيف متاح له وهو بغيته »[1].

وفي الحقيقة فانه يمكن ان نقول : ان هذه الصورة المحددة الملامح والمعالم للفرد الذي يشير اليه الدكتور النجار في كتاباته ويعتبره مرتكزا للتنمية وأساسا لنجاحها قد شكلت الى حد بعيد تصور الدكتور النجار للبنك الإسلامي ووظائفه وممارساته حيث إن وظيفة البنك الإسلامي عند الدكتور النجار وظيفة تربوية أساسا مهمتها توفير المناخ وتقديم الأسباب التي تؤدي الى صياغة الفرد في المجتمع الإسلامي على الصورة التي المحنا اليها.

ولذلك فاننا نجد في فكر الدكتور النجار ربطا وثيقا بين البنك الإسلامي بالصورة التي يراها هو وبين مؤسسات العبادة في المجتمع الإسلامي وذلك حين يقول حفظه الله « ان النداء الذي أكرره دائما في شأن العلاقة بين المسجد والبنك الإسلامي قد أصبح واضحا مجلوا، فالبنك الإسلامي هو الذي يتيح المناخ المناسب لكي تؤتى رسالة المسجد ثمارها، والمناخ الذي يتيحه البنك الإسلامي هو وحده الذي يستطيع ان يحفظ للمسلم توازنه النفسي، ويخلصه من التناقض والحيرة بين ما يعتقده وبين ممارساته المستمرة والمتكررة بصورة دائمة في حياته... والبنك الإسلامي هو الوسيلة التي بها يرى المسلم الله في المسجد، كما يراه في كل وحدة من وحدات السلوك في المجتمع »[2].

ثالثا ـ الاجهزة والادوات التي يمكن بها ان تتحقق التنمية في المجتمعات الإسلامية :

عندما نستعرض ماكتبه الدكتور النجار في مجال الاقتصاد الإسلامي فاننا نجد عنده نموذج يحدد الاجهزة والادوات التي يتحقق بها تطبيق المنهج الإسلامي في المعاملات ويتحقق بها كذلك اجتياز المجتمع الإسلامي لمرحلة التخلف وقيامه بتحقيق التنمية الاقتصادية.

---

(١) نفسه ص ٣٣ ، ٣٥ مصدر سابق.

(٢) د. احمد النجار ـ منهج الصحوة الإسلامية ص ٥٨ مصدر سابق.

ويضع نموذجا له شروط ثلاثة أساسية هي :

١ ــ ان يكون مستمدا من التركيب الاصلي للمجتمع ومشتقاته.

٢ ــ ان يكون النموذج على بصيرة ووضوح في اهدافه. وعلى وعي عميق في نفس الوقت بحقائق الواقع.

٣ ــ ان تكون في يده الادوات التي يستطيع بها ان يحرك الواقع لصالحه بطريقة مجدية ومؤثرة في المجتمع[1].

ويعني هذا ضرورة توفير الجهاز او المؤسسة التي يستطيع النموذج ان يحقق نفسه من خلالها، وان يؤثر بواسطتها، يقول الدكتور النجار : « والمؤسسة التي نعنيها، ونريد ان نطرح نموذجها هي : (بنوك بلا فوائد) كطريق للتنمية الاقتصادية والاجتماعية في مجتمعاتنا الإسلامية، والقروض التي ترتكز عليها هذه المؤسسة في الاتصال والتأثير هي القيمة العظمى للدين في نفوس الناس في العالم الإسلامي، والقيمة الضخمة للنقود في علاقاتهم وفي سلوكهم »[2].

ومن خلال الخصائص التي يحددها الدكتور النجار للبنك الإسلامي والتي تتلخص « في استبعاد الفائدة الربوية، وتوجيه الجهد للتنمية الاجتماعية، نستطيع ان نضع ايدينا بوضوح على أهمية البنك الإسلامي اذ (أنه لا تأتي أهمية الحديث عن البنك الإسلامي من انه يضع امام اعيننا فحسب المبادئ الجوهرية للاقتصاد الإسلامي انما تأتي كذلك من ان انشاء هذا البنك يمثل خطوة خطيرة في الطريق لتطبيق المنهج الإسلامي فهو ليس مجرد تجربة ذات طابع فكري أو أهمية علمية فقط كما يتصور البعض »[3].

ثالثا ــ طلائع البنوك الإسلامية « التطبيق » تجربة « ميت غمر » في مصر :

مقـدمـة :

ان خير ما يتكلم عن التجربة صاحبها، وقد كتب الدكتور النجار خبرته

(١) د. احمد النجار ــ بنوك بلا فوائد ص ٤١ مصدر سابق.

(٢) مصدر سابق .

(٣) مصدر سابق .

وتجربته في كتابين مهمين، **أحدهما** : « بنوك بلا فوائد »، **والثاني** : « منهج الصحوة الإسلامية » وتحدث في المؤتمرات الدولية وفي محاضراته في الجامعات عن هذه التجربة، فان كنت لن أكتب عنها إلا سطورا مختصرة من كلامه، فبهذا أعتقد انه شيء طبيعي مع أن السطور التي أكتبها لا جديد فيها الا انني أحببت أن أضع أمام القارئ نموذجا تطبيقيا وألفت نظره اليه. وعدت في نهاية هذه الكتابة الى وجوب تطبيق الاقتصاد الإسلامي في كل بقعة من انحاء العالم الإسلامي بعد ان فتح الدكتور النجار بهذه التجربة الباب واسعا والتجربة وان كانت ارهاصاتها الفكرية ودراساتها النظرية موجودة منذ وجود الاقتصاد الإسلامي حتى جاء العصر الحديث فبرزت الكتابات النظرية المستمرة في هذا السبيل ومن أهم البحوث التي قدمت كمشروع للبنوك اللاربوية ما كتبه الامام محمد باقر الصدر في كتابه « البنك اللاربوي » وكذلك الدكتور عيسى عبده ابراهيم في عرضه في مؤلفاته وبالذات كتابه بنوك بلا فوائد والاستاذ الدكتور محمد عبد الله العربي في بحوثه المقدمة الى مجمع البحوث الإسلامية[١] وغير هؤلاء من المفكرين[٢] الذين كان لكتاباتهم اعطاء الضوء الاخضر للتجربة والتي لا شك ان الدكتور النجار قد قرأ فيما قرأ أغلب هذه الآراء القيمة والتي كانت نعم المعين له واذا كنّا نريد العمق ابعد من هذا فان كتب الفقه الإسلامي خصصت أبوابا للمضاربة والمشاركة، الامر الذي يجعل التطبيق امرا ميسورا وان لم يكن بالسهولة التي يتصورها وان قارئ كتاب منهج الصحوة الإسلامية للدكتور النجار ليجد نموذجا لصعوبة التطبيق والتنفيذ.

ولقد نشأت فكرة الدكتور النجار أثناء دراسته في ألمانيا ورأى تجربة بنوك الادخار المحلية الالمانية التي نجحت في شيئين نشر الفضيلة للادخار، والنهضة الاقتصادية بالمجتمع.

وبحكم ايمان صاحب التجربة بان الإسلام ينبذ الربا ومع ما في هذه البنوك من مزايا الا انها تتلبس بالربا الامر الذي يحرمه الإسلام وكان على الاستاذ ان

---

(١) تراجع رسالة الدكتور سامي حمودة.

(٢) انظر دراستنا عنه ص ٣٥٠ من الرسالة .

يبحث عن نقل هذه التجربة للبلاد الإسلامية لابعاد الاستغلال ولكن بطريقة شرعية.

وما ان اكملت الفكرة في ذهن الدكتور النجار حتى فكر في نقل التجربة وبأي وسيلة ممكنة وكان عليه أيضا ان يبحث عن أرضية صالحة لاقامة مصرف اسلامي، ولم يكن هذا باليسير، أول الامر لعدم تبلور الذات المصرية[1] في المجال الفكري بوجه خاص وذلك للاستقطاب التام للافكار الغربية الذي عطل الايداع الإسلامي والعربي للشخصية العربية ويكاد يصل الامر الى اية فكرة اسلامية تستهدف تغيير المستورد من الافكار[2] هذا الجمود الذي أوهم هذه العقلية المستقطبة حتى آمنت بان البنوك الربوية هو الاتجاه السليم للاقتصاد وعن حداثة البنوك في البلاد الإسلامية، فهذا قتل روح المبادأة واستبدل السعي في الأرض وطلب الرزق الى أكل الربا وحب المال بجميع وسائله غير المشروعة في سبيل تنمية المال فصار عقدة اختلط باعمال حياة الشعوب المسلمة »[3]، ولو لم يكن هناك سوى الاستنكار فحسب لنقل التجربة لكان سهلا ولكن هناك بالفعل الاستعداد لهذه الحركة ومحاصرتها واعانتها رغم تعاطف بين القيادات المسلمة مع الإسلام ولكنهم يكتمون هذا التعاطف لمكان قيادتهم بهذا يسقط الحرب الكلامية والعملية على الفكر والحركة ـ أي حركة اسلامية ودون شعار ان الدين يتعارض مع السياسة أو ما لقيصر لقيصر وما لله لله »[4].

هذه الامور الثلاثة وهي استقطاب الذات المصرية وتكميمها وايمانها بكل جديد واستعدادهم على الاستمرار في جمود هذه العقلية مخافة ان لا يجدوا البديل ثم ترك القيادات المسلمة الحبل على غاربه والتي سماها الدكتور النجار « مناخ التجربة » وان كنت أفضل تسميتها « تحديات التجربة » ومع ذلك فقد حاول الاستاذ النجار تناسي هذا المناخ ونقل التجربة الى مصر بعد ان عاشت في المانيا تطبيقا حيا.

---

(١) التجربة نقلت الى مصر.

(٢) منهج الصحوة الإسلامية ص ٨٤.

(٣) نفسه ص ٨٨.

(٤) ذكر الدكتور النجار تفصيلات طويلة، يرجع لكلام النص ص ٩٠ وما بعدها نص المصدر.

مراحـــل التجربـــة :

المرحلـة الأولى :

بدأت هذه التجربة بالمكاتبات بين الدولة صاحبة التجربة الأولى « المانيا » وبين الدولة التي أراد ان يقيم فيها التجربة واستمرت فترة طويلة على مستوى رسمي وغير رسمي ومرت مرحلة غير قليلة للاقناع بجدوى تطبيق التجربة مع شك المدرسة المصرية المتقطبة للبنوك الربوية في نجاح التجربة وتبني التشاؤم في كل خطوة[١].

وكان على صاحبها ان يبذل كل وسيلة لاقناع الطرفين المانيا من جهة أنه يمكن اقامة بنك بدون ربا والحكومة المصرية والشعب المصري بان مصر خير مقر للتجربة وكانت أصعب تجربة مرت بها التجربة في هذه المرحلة هي تجربتها مع صندوق توفير البريد لانه يعتبر مناوئا بطبيعة الحال لمعرفته مسبقا بانها ستقضي عليه، ولهذا وضع ركابا من العقبات في سبيل الامداد سواء على سبيل القرض أو على سبيل المعونة[٢].

المرحلـة الثانيـة :

كان على صاحب التجربة بعد ان استقرت واعترف بها ـ ان صح هذا التعبير ـ ان يختار العاملين لهذه المؤسسة ولكنهم في مصر تنقصهم التجربة والخبرة ومع ذلك فكان أهم شرط ان يكونوا من المتجهين اتجاها اسلاميا طيبا ويؤثرون تطبيق الشريعة وهذا كاف في البداية لبدء التطبيق مع مافيه من صعوبة لعدم سبق نموذج مع أن الاتجاه كان باختيار أشخاص للسفر للبلاد صاحبة التجربة الأولى ولكن ظروفا حالت دون ذلك[٣].

وقدم الدكتور تصوره عن البنك الإسلامي ملخصا ذلك من خلال ثلاث حسابات :

الحساب الأول : حساب الودائع ـ وذلك بدون تحديد حد أدنى للوديعة

---

(١) منهج الصحوة ص ٩٩.

(٢) انظر التفصيل ص ١٠٩.

(٣) انظر التفصيل من ص ١١٥ ـ ١١٨.

أو حد أعلى دون أن يدفع البنك فائدة، وهذا هو الفرق، بين البنك الربوي واللاربوي[1].

الحساب الثاني : حساب الاستثمار بالمشاركة ـ يقبل البنك بالودائع بحد ادنى دون حد أقصى ويقوم البنك في استثمار هذه الاموال اما بمعرفته مباشرة أو بمشاركة ذوي الخبرة والاختصاص في مشروعات متعددة صناعية أو زراعية أو تجارية، ويوزع أرباحه في نهاية العام، وهذا الحساب يقوي دافع الربحية لمن يعجز عن توظيف أمواله بنفسه لظروف متعددة.

الحساب الثالث : حساب الزكاة ـ ويقبل البنك أموال الزكاة لمن يريد ان ينوب عنه البنك في اخراجها وكذلك يقبل الصدقات والهبات والتبرعات[2].

المرحلة الثالثة : مرحلة التطبيق : ـ ٢٥ يونيه ١٩٦٢

اختيار الدكتور النجار ميت غمر للتطبيق[3] وسمى أول الامر (مراكز الادخار المحلية) وكان الاتصال الشخصي بالناس هو الوسيلة المثلى ببداية التجربة، ونجحت تجربة النزول الميداني حيث انضم للتجربة أربعة الاف عميل خلال شهر واحد واصبح هؤلاء العملاء من ذوي التجربة نفسها فكانوا خير معين للنجاح، وتزايد خوف مكتب المؤسسة التي تتبع له هذه التجربة، وحاول وضع العراقيل ليئد التجربة في مهدها ولكنه لم يتمكن من ذلك[4]، ونجحت التجربة وتزايد عملاء البنك حتى وصل في فبراير ١٩٦٤ الى ١٨ ألف عميل، وكان أول

---

(١) يرى الدكتور النجار ان البنوك الربوية تعتبر الفائدة ذات جذب بالنسبة للافراد وعامل اغراء بايداع مدخراتهم وقد أبطل الدكتور هذه النظرة في نقطتين أولاهما ان الناس فريقان مدخر ومستثمر فالمدخر في الواقع لا يدفعه الى الادخار ان يزيد في سعر الفائدة او ان لا تكون هناك فائدة اصلا فوديعة ابتداء صغيرة الحجم، والفائدة التي يمكن ان يحصل عليها من هذه الوديعة الصغيرة لا تشكل عنصر جذب ثم هو عادة يدخر لتحقيق هدف فسواء زاد السعر ام قلّ فهذا عنصر ثانوي لديه، أضف ثانيا إلى ذلك ان المجتمع الإسلامي يتحرج من هذه الفائدة وفي قرارة نفسه ان تركها خير من اخذها، والمعاملة بالمثل في البديل، فهو يدفع للعميل قرضا يوازي وديعته ولمدة تساوي المدة التي ترك فيها أمواله لدى البنك وهذا مالم تفعله البنوك الربوية.

(٢) للتفصيل راجع ص ١٢١ منه.

(٣) انظر وصفا جغرافيا ودراسة اقتصادية سريعة لميت غمر ص ١٢٣ ، ١٢٦.

(٤) للتفصيل انظر ص ١٢٨ / ١٣٠.

مشروع لبنك ميت غمر هو مصنع الطوب الاحمر، ولقد قام على دراسة جدوى اقتصادية كافية كان اهمها دراسة السوق وثبوت ان مواد البناء مستغلة للمحتكرين فبهذا تقبل جمهور ميت غمر مثل هذا المشروع وكان نجاحه مؤثرا لاستقطاب أكبر العملاء في المدينة، وكثرت عروض الناس لخدماتهم على سبيل المضاربة، فالبنك يقدم لهم المال والمضارب يعمل بجهده.

ولكي يكون للتجربة ثقل آخر في المنطقة أحس بان عليها ان تقوم بواجبات اخرى سوى واجب المشاركة بالمال، فقدم تضحية جيدة وهي الاستشارة المجانية وتذليل الصعوبات لاسيما ما يتعلق بالمواد الخام.

نجـــاح التجربـــة :

ظهرت مؤشرات نجاح التجربـة فيما يلي :

١ ـ قيام البنك بجمع المدخرات وقد نجح في ذلك الى أبعد حد حتى أصبح عملاؤه يزيدون على ثمانين ألف في هذه المنطقة.

٢ ـ قام البنك بفتح حساب بدون سعر الفائدة.

٣ ـ قام البنك بقبول ودائع استثمارية وتوظيفها في مشاريع وتوزيع ارباحها على المستثمرين بعد مرور سنة من التجربة.

٤ ـ أقرض البنك عددا من الافراد بدون فائدة.

٥ ـ قام البنك في تمويل عدد من المشروعات.

٦ ـ أبطلت التجربة الفكرة القائلة ان الظروف الاجتماعية في مصر لا تدع لصاحب دخل فائضا يدخره[١].

٧ ـ تأثر الغربيون بالتجربة وذلك في مظهرين نسوقهما فيما يلي :

أ ـ الكتاب الذي أصدره الاقتصادي الأمريكي ريدي عن التجربة وترجمه الدكتور النجار وهو يبين مدى اعجاب هذا الاقتصادي بالتجربة.

ب ـ حرص الالمان على متابعة التجربة بدون فائدة رغم ظنهم انها لن تنجح حيث تلكأوا في البداية عن المشاركة ثم طالبوا أخيرا بالدخول

---

(١) للتوسع راجع ص ١٤٤، والكتاب السنوي الصادر عن البنك سنة ١٩٦٤ تحت عنوان الاثار الاجتماعية لبنوك الادخار المحلية.

وقد كتب احد الباحثين رسالة الدكتوراه حول التجربة وهو من الالمانيين[1].

أما نجاح التجربة من وجهة نظري :

هذه التجربة أثبتت وبشكل لا يقبل الجدل ان الاقتصاد الإسلامي هو البديل بدون شك والمؤمنون جميعا يعلمون هذا اذ هو الدين الذي يصلح لكل زمان ومكان.

هذه التجربة لفتت نظر المسلمين الى تقصيرهم الشديد نحو التقبيض للدين الإسلامي حيث ان هذا هو المطلوب بالفعل من كل مسلم فان قصر المسلمون يوما فليس العيب في الإسلام وانما العيب في انصرافهم عن التطبيق.

ثم اني أقول ان اخطأ بعض المسلمين في التطبيق في تجاربهم فليس أيضا الذنب ذنب الإسلام انما الذنب ذنب التطبيق، ومهما يكن فانهم مجتهدون فلهم الاجر ان أصابوا وان اخطأوا وحسبهم انهم ذوو هدف اسلامي يريدون تحقيقه كمسلمين ليرضوا الله جلا وعلا.

وان كان في التجربة أخطاء فلا غرر في ذلك كيف وهي لاتزال تسمى تجربة، ولم يقل أحد من القائمين عليها حتى هذه اللحظة انها مبرأة من الخطأ، فهي محل للخطأ ولكن لا نحمل ذلك الاقتصاد الإسلامي بل نحمله التجربة نفسها، ومع ذلك فمهما كانت الاخطاء سواء اتضحت اليوم او لم تتضح الا بعد اليوم فانها في سبيل الانتهاء باذن الله لاسيما وقد واكب التجربة ايمان صادق بان الخطأ طريق الصواب وان الرجوع الى الحق خير من التمادي في الباطل.

نجاح التجربة في نظري اعمق من أن تكون تطبيقا جزئيا للاقتصاد الإسلامي بل نجاحها انها دعت المسلمين جميعا وحملتهم مسئولية تطبيق دينهم. ان المسلمين مدعوون من خلال مثل هذه التجارب الى تطبيق الشريعة في جميع مجالاتها، لقد كشفت التجربة كما قرر الدكتور النجار استخذاء اكثر الناس ونكولهم عن قول كلمة الحق رغم معرفتهم بها. انه استخذاء يدل على

---

(١) انظر كتاب الدكتور ريدي وموسوعة البنوك الاسلامية وانظر ص ١٤٦ منهج الصحوة.

ذوبان الشخصية المسلمة في شخصيات اخرى بحيث لا تكاد تجد الفكرة الإسلامية متنفسا التنفس الكامل في جو من الحرية في التطبيق.

نجاح التجربة في نظري حين صدعت بكلمة الحق واعادت التطبيق الإسلامي حين ساندت ثمانين ألفا من المسلمين على تطبيق شريعتهم، حين اوحت للعالم الإسلامي ان الإسلام بحاجة الى رجال يقومون بمثل هذهِ التجارب الخيرة، انه جهاد في سبيل الله فمهما بذل فهو سهل، وليس عيبا ان نخطئ فقد كانت هذه التجربة تؤكد وجود الاخطاء ولكن العيب أن نقف متفرجين دون ان نستدرك انفسنا مستسلمين للضياع الفكري والاستقطاب الذي لانرى له حدا.

نجاح التجربة انها فتحت آمالا كبيرة للمسلمين باسترجاع اقتصادهم المسروق في انحاء المعمورة، ينجح المسلمون ان طبقوا هذه التجربة في القضاء على الاقتصاد الربوي، وبهذا يصل المجتمع الإسلامي الى المجتمع المؤمن الذي طبق الاقتصاد الإسلامي تطبيقاً شرعيّاً.

نجاح التجربة واضح من ميلاد البنوك الإسلامية والذي يصل حتى كتابة هذه السطور الى ما يزيد على العشرين بنكا، ان كل سطر كتب بعد هذه التجربة فانه مدين لها بدون أدنى شك.

صحيح ان الدراسات النظرية لها أثرها في انماء الفكر ولكن التطبيق هو ذلك الذي له اهميته بل هو الهدف المطلوب، فان العلم لا يطلب الا للتطبيق والا لا معنى للعلم ابدا، فهذه التجربة اعطت العالم الإسلامي المفتاح الأول لنجاح البنوك الإسلامية علما باننا نعتقد جميعا نجاحها طالما ان الله محق الربا واربى الصدقات، فما من مسلم يريد تطبيق فكرة اسلامية الا وكان له السبيل السهل او السبيل الصعب، ومعلوم أن طريق التطبيق يجد صعوبة ولا أدل على ذلك من رسالة محمد ﷺ وما لاقاه في بداية الدعوة والتجربة نفسها لاقت صعوبات ولاتزال تلاقي التجارب الأخرى المماثلة، وكل يعلم صعوبة التطبيق، ولكن الاصرار والاباء على الوصول الى التطبيق مهما كان الطريق شائكا هو الذي يجعل الريادة صعبة.

وأنا أقول والحالة هذه ان التجربة رائدة ولعلها الهمت الداخلين في

التجارب الأخرى كل الاساليب السليمة التي مروا بها وتجنبوا الطرق الصعبة التي مرت بها التجربة.

والتجربة من الناحية الاجتماعية كان لها أثر مهم وهو ادخال عامل المشاركة التي أشار اليها سعادة مدير البنك[1] في حل أزمة اللحوم بالمنطقة عن طريق الحصول على دواجن للذبح وكتاكيت للتربية والبط لتوزيعها على العملاء في الريف وفي المدينة دون الحصول على أية أرباح، وأضاف الاستاذ / محمد الخولي بأنه رغم وجود قطاعات ادخار مختلفة حول البنك كصندوق التوفير والبنوك التجارية وهي تعطي فوائد على الايداعات والمدخرات والبنك لا يعطي أية فوائد للادخارات فان سكان المنطقة آثروا بنوك الادخار على القطاعات الأخرى باعتراف جميع المسئولين في هذه القطاعات، وهذا وحده دليل كاف لنزاهة وصدق معاملة هذه المنشأة للعملاء.

ومن الاثار الاجتماعية ازدياد ثقة الجمهور في هذه المنشأة لانها سعت اليهم وبحثت ابتداء مدى احتياجهم ومساعدتهم في بناء مستقبلهم وتنمية وترشيد أموالهم، وهذه خطوة لا تعملها البنوك الأخرى، من أجل هذا ادرك الناس او المتعاملون قيمة هذه المنشأة لان هذا شيء لم يعهدوه فلم تفسح البنوك يوما ما مجالا للقيام بمثل هذه التجارب.

ستبقى تجربة بنك ميت غمر علما وتاجا فوق التطبيق الاقتصادي الإسلامي المعاصر كنموذج حي وستعتبر مرجعا لكل الباحثين والدارسين.

---

(١) مقابلة مع سعادة الاستاذ احمد قرمد مدير بنك ميت غمر والاستاذ محمد الخولي مدير بنك زفتي وتمت هذه المقابلة في الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية بتاريخ ١٤٠١/١٠/٩ هـ.

المبحـث الثـاني

منـاهـج المستشرقـين

يقصد باصطلاح المستشرقين العلماء الذين جذبتهم الحضارة والفكر الإسلامي فتفرغوا لدراستها والكتابة عنها.

ونشير الى أن المستشرقين على طبقتين :

أ ـ **طبقة القدماء** : مثل جرير دوربياك، وتوما الاكويني الذي تأثر بابن رشد في فلسفته،

ب ـ **طبقة المحدثين** : مثل جولد تسهير وكاره ودنو وهنري لاووست، وماكسيم ردويتسون.

ونشير في هذه الدراسة الى أمور ثلاثة :

١ ـ **الامر الأول** : أهداف المستشرقـين.

٢ ـ **الامر الثاني** : منهـج المستشرقـين.

٣ ـ **الامر الثالث** : نماذج من أخطاء المستشرقين .

الامر الأول ـ اهداف المستشرقـين :

يرى كثير من الباحثين ان من اهداف المستشرقين دوافع استعمارية، ودوافع سياسية، ودوافع علمية، وقد يكون هناك دوافع اخرى متعددة[1]، ولكن الذي نراه هو أنه مع هذه الدوافع أن نضيف الى أن المستشرقين لا يسترون في دوافعهم بل ان القول بأن أغراض المستشرقين واحدة تغرق كثيرا في ظلمهم ولا يكون حكمه ناتجا عن دراسته، والذي يمكن أن يقال هو ما ذهب اليه استاذنا الدكتور شوقي الفنجري في مقاله الذي كتبه عن المستشرقين اذ قسم المستشرقين الى فئات ثلاث :

١ ـ فئة صادقة في اتجاهها للإسلام والكتابة عنه.

٢ ـ فئة محايدة كتبت عن الإسلام دون غرض الا الغرض العلمي فحسب.

---

(١) انظر كتابات الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله في كتابه الاستشراق والمستشرقون.

٣ ـ فئة حاقدة ظهر ذلك في كتاباتها ونحن نكتب اسطرا عن كل فئة مستنيرين برأي الدكتور شوقي في ذلك.

أولا ـ الفئة الصادقة التي آمنت بالإسلام :

هذا الفريق بهرته المبادئ الإسلامية بسلامتها وعمقها وشمولها فأسلم وصار داعية الى الإسلام ومن هؤلاء المستشرقين الانجليز ازنولد الذي كتب كتابه الجيد « تاريخ الدعوة الإسلامية »[١] وهو الذي قال : « دخلت الإسلام لاهدمه فاذا به يحطمني ويخلقني من جديد »[٢] وكذلك المستشرق السويسري الذي اسلم تحت اسم حيدر بامات صاحب الكتابات الإسلامية الجيدة والذي كتب « الوجه الحقيقي للإسلام » وكذلك المستشرق الذي أسلم باسم محمد اسد المؤلف المشهور وصاحب كتاب « الإسلام على مفترق الطرق » وغيره من الكتب الإسلامية الجيدة فهؤلاء المستشرقين الذين دخلوا في الإسلام يعتبرون من انصار الدعوة المحمدية بدخولهم الإسلام عن قناعة وتسليم لعظمة الإسلام فلا نستطيع أن نظلمهم ونتهمهم بسوء النية في جميع ما يكتبون عن الإسلام[٣].

ثانيا ـ الفئة المحايدة المنصفة للإسلام :

وهذه الفئة درست الإسلام ورأت ما فيه من محاسن وعظمة وقوة في مبادئه فصارت تكتب عنه باخلاص وانصاف ومع ذلك لم يدخلوا في الإسلام بل اكتفوا بعرضه العرض العلمي الدقيق وهم كثيرون منهم : توماس كارلايل صاحب كتاب الابطال مع مافيه من غلطات وأوهام وغوستاف لوبون صاحب كتاب : حضارة العرب، والمستشرق الفرنسي لويس جاديه الذي كتب كتابا ضخما تحت عنوان الحياة الاجتماعية والسياسة للامة الإسلامية وهو قرابة ألف صفحة، والمستشرق الفرنسي جاك اوستري الذي كانت له الريادة في ابراز الاقتصاد

---

(١) للاستاذ ارنولد وطبع عدة طبعات.

(٢) ص ٩٣ منه وانظر مقال الدكتور شوقي المذكور.

(٣) انظر مقال الدكتور الفنجري في مجلة الخفجي التي تصدرها شركة الزيت العربية المحدودة ـ السنة الخامسة العدد الحادي عشر ـ ربيع اول سنة ١٣٩٩ هـ.

الإسلامي في مؤلفه : « الإسلام في مواجهة النمو الاقتصادي »[1] معلنا فيه ما توصل اليه بعد دراسته دراسة مقارنة للاقتصاديات الأخرى وقال : « ان طريق الانماء الاقتصادي ليس محصورا في الاقتصادين المعروفين الرأسمالي والجمعي بل هناك اقتصاد ثالث هو الاقتصاد الإسلامي فهو الذي يحقق كافة المزايا ويتجنب كافة المساوىء »[2] ومع ذلك فان فيه غلطات كثيرة وشبهات تولى علماء المسلمين تبيينها والرد عليها في مؤلفاتهم[3].

ثالثا ـ الفئة المغرضة المعادية للإسلام :

وهذا الفريق داوم على الكتاب واستمر فيها ولكن يهدف الاساءة الى الإسلام وتشويهه وتحطيمه ما أمكنهم ذلك منتهزين فرصة التخلف في العالم الإسلامي، مدعين أن سبب التخلف هو التمسك بالدين الإسلامي نفسه.
ومما يجب التنبيه له ان معظم هؤلاء الكتاب من اليهود الماركسيين مثل ماكسيم رودينسون الذي لم يتورع في كتابه الإسلام والرأسمالية من الادعاء بأن النظام الاقتصادي الإسلامي اقتصاد اقطاعي ومنهم المستشرق الفرنسي اليهودي بون جو الذي انتقد باسم جامعة يورد مؤتمرا[4] عالميا لدراسة مشكلة ظاهرة تخلف العالم الإسلامي دون أن يدعو اليها عالما مسلما واحدا، ولما سئل عن ذلك أجاب بانه في غنى عن دعوة اي عالم مسلم لانه يدرس ظاهرة تخلف العالم الإسلامي كواقعة باعتبار ان تمسك المسلمين بدينهم هو سبب هذا التخلف[5] ففضح بذلك نفسه بمصادرته على المطلوب.

فهذه الفئات الثلاث من المستشرقين تباينت اهدافهم، وكانت الفئة الأخيرة

---

(١) والذي ترجم تحت عنوان الإسلام والتنمية الاقتصادية وقد ترجمه د . نبيل الطويل .

(٢) نفسه

(٣) منهم الاستاذ محمد المبارك في مقدمة الكتاب نفسه في الترجمة العربية. ومنهم الاستاذ احمد محمد جمال في كتابه مفتريات على الإسلام حيث عرض أربعة عشر شبهه.

(٤) لانه رأى الاقتصاد المطبق في عهود الامويين ومن بعدهم العباسيين وبذل الاقطاعات الكثيرة دون حساب لاي ظرف آخر.

(٥) انظر رسالة الدكتور محمد شوقي الفنجري (رسالة الدكتوراه) في موضوع مشكلة تخلف العالم الإسلامي باللغة الفرنسية.

هي أشد الفئات عنتا على المسلمين، فيجب التسلح ضدهم ما أمكن لرد شبهاتهم، وابطال وساوسهم.

ونرى ان نختم هذا البحث بأنه مع مالهم من هذه الاهداف فان الاستشراق افاد كثيرا في مجالات متعددة في النشاط العلمي وتحقيق كتب التراث والعلوم الإسلامية والباحثون من المسلمين يعرفون دور المستشرقين في هذا كالمستشرق جون لابوم الذي رتب آيات القرآن الكريم حسب الموضوعات وترجمه الى اللغة العربية الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي وكذلك ماقام به المستشرق الالماني فلوجل من ترتيب آيات القرآن الكريم حسب حروفها الابجدية وترجمه كذلك الى اللغة العربية الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، وكذلك الفهرس الجيد الذي وضعه فنسك في الكشف عن الاحاديث النبوية المدونة في أربعة عشر كتابا في كتب السنة وسماه مفتاح كنوز السنة وترجمه ايضا عبد الباقي، واخيرا ما بذلته مجموعة المستشرقين وكتبوه من المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي وترجم الى اللغة العربية فصار مرجعا للباحثين كل هذه الجهود[1] وغيرها من الكلمات المنصفة من المعتدلين تدل دلالة واضحة على ان المستشرقين ليسوا سيئين للدرجة التي لا يستطيع الباحث الاستفادة منهم، ولكنهم في الجملة قد لا يحتاج الى جهودهم اذا قام المسلمون بجزء من نشاطهم المتواصل ليل نهار لاسيما اذا عرفنا ان هنري لاووست المستشرق الفرنسي المعاصر مكث عشر سنوات كاملة يكتب حياة شيخ الإسلام ابن تيمية وآراءه ونظرياته في السياسة والاجتماع أقول اذا وصل المجتمع الإسلامي الى هذه المرحلة من الصبر، والمثابرة أمكن أن يقال والحالة هذه ان الاستفادة من كتب الاستشراق لاداعي لها، على أنه ما المانع أن يستفاد من اي كتابة فيؤخذ جيدها وينقد رديئها.

الامر الثاني ـ منهج المستشرقين في الدراسات الاقتصادية الإسلامية :

للمستشرقين في الدراسات الاقتصادية الإسلامية منهجان :

(١) قارن ما كتبناه بكتابة الدكتور محمد شوقي الفنجري في مجلة عالم التجارة والصناعة ـ العدد التاسع ـ السنة الثالثة عشرة سنة ١٣٩٩ هـ ـ بعنوان « الإسلام والمستشرقون ص ٢٦ وما بعدها.

المنهج الأول ـ دراسة العصر :

فلقد اهتم المستشرقون في دراساتهم الإسلامية عموما بدراسة العصور كوحدة مستقلة عن غيرها كأساس لمعرفة تطبيق الفكر الإسلامي عامة والفكر الاقتصادي الإسلامي بصفة خاصة من المهتمين به.

ومن أجل هذا نراهم يصلون في النهاية الى آراء لا يعتمد عليها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الإسلام او منهجه الحقيقي وأهدافه في التشريع، ذلك ان دراسة عصر من العصور باخطائه وحسناته، يعد نتيجة لهذا العصر او لهذه الدولة فحسب التي كتب عنها الباحث، ولنأخذ مثلا عهد الحجاج بن يوسف بما فيه من اخطاء اقتصادية تطبيقية سيئة وما فيه من حسنات ولعل ابرز سيئات عصره فرض الجزية على المسلمين وارهاقهم بالمكوس وماشابه ذلك بغية ملء بيت المال وارضاء الحكام الامويين دون نظر للحلال والحرام في الإسلام، نقول ان هذه الدراسة لا تكفي للحكم على الاقتصاد الإسلامي من خلال عصر الحجاج مثلا وتصويره بأنه يمثل وجهة النظر الإسلامية في مجال الاقتصاد بل غاية ما يمثله هذا العصر وجهة نظر المطبقين له كثروا أو قلوا ولكل اتجاهه في التطبيق، وان اردنا ان نذكر مثلا ان أحد المستشرقين الذين كتبوا في هذا المجال وهو ماكسيم رودينسون الذي قام بدراسة ضافية للعصر العباسي الذي انتهى فيه « ان الاقتصاد الإسلامي لا يعبر الا عن مرحلة تاريخية معينة وهي المرحلة الاقتصادية البدائية التي ظهر فيها بحيث لا يصلح لعصر اليوم عصر الفضاء والذرة، كما انتهى فيه ايضا الى ان النظام الاقتصادي الإسلامي نظام اقطاعي متخلف »[1] مع علم ماكسيم رودينسون وأمثاله من الباحثين انه لم يكتب الا عن حقبة معينة بما فيها من صحة أو خطأ في التطبيق وهذا فيه غاية الانصراف عن المنهج العلمي المنصف السليم.

المنهج الثاني ـ دراسة الشخصية :

كتب المستشرقون كتابات مطولة عن الشخصيات الاسلامية لعدة اهداف

---

(١) انظر ص ٤٠ من كتاب ماكسيم رودينسون « الإسلام والرأسمالية »،
وانظر كتاب الدكتور محمد شوقي الفنجري : ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية ص ٢٥ وهامش الصفحة نفسها كتب باللغة الفرنسية. نفس النص.

كما رأينا سابقا ومنهم المهتمون بالدراسات الاقتصادية الإسلامية وعلم الاجتماع بصفة عامة واختاروا من أبرز الشخصيات التاريخية ابن حزم وابن خلدون وابن تيمية والمقريزي وغيرهم من الشخصيات التي كان لها دور في بناء الاقتصاد الإسلامي والريادة فيه بصدق واخلاص.

وبنوا منهجهم على دراسة الشخصية دراسة وافية وتفرغوا سنوات للبحث عن خبايا هذه الشخصية وملامحها ومناهجها كما فعل هنري لاووست الذي اشرنا اليه بالنسبة لترجمة ابن تيمية الذي كتب حياته وآراءه في مجلدين كبيرين، منتهيا في كتابته هذه الى ان هذا هو رأي الإسلام في الاجتماع والسياسة والاقتصاد.

وهو يعرف تماما انه رأي ابن تيمية وحده لا رأي الإسلام، ونحن مع تقديرنا للجهود الذي بذلها هنري لاووست الا انه لا يعني ان ما كتب ابن تيمية هو الرأي الإسلامي بل رأيه فقط ولا يضير ابن تيمية ان اخذ بوجهة نظره او لم يؤخذ فهو مثله مثل اي باحث في المعرفة الانسانية بصفة عامة والإسلامية بصفة خاصة والاقتصادية بوجه أخص.

فابن تيمية شخصية هامة في تاريخ الفكر الاقتصادي الإسلامي ونتفق مع لاووست في رأيه هذا وأنه مهما كتب الكاتبون عن مناحى تفكيره فسيبقى الكثير ولكن الذي لا نتفق معه هو ان يجعل رأيه هو رأي الإسلام ومن خلال شخصية واحدة.

وكما فعل هنري لاووست بالنسبة لابن تيمية، كتب المستشرق ماكسيم رودينسون عن ابن خلدون.

وكنا نرى ان المنهج سليم لو لم يصلا بالحكم على الاقتصاد الإسلامي من خلال وجهة نظر هذين العالمين، اذ قد وصل لاووست الى ان الاقتصاد الإسلامي اشتراكي النزعة ذلك لان آراء ابن تيمية في الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فيها توحي بذلك[1]، وانتهى ماكسيم رودينسون الى الاقتصاد الإسلامي رأسمالي النزعة لان ابن خلدون كان يرى الحد من تدخل الدولة في النشاط

---

(١) انظر كتاب المدخل الى الاقتصاد الإسلامي ص ٥٤ للدكتور محمد شوقي الفنجري.

الاقتصادي وقالوا ان ابن تيمية مفكر اشتراكي وابن خلدون مفكر رأسمالي.

والذي نقوله ان الإسلام سبق هذين المذهبين كما هو معلوم هذا من جهة فلا وجه لتطبيق هذه المصطلحات على علماء المسلمين السابقين، وأيضا فالإسلام في نظرته الاقتصادية يرى ان تدخل الدولة أصلا مستقلا بنفسه، والحرية الاقتصادية أصل بنفسه وليس هناك قضية رأسمالية او اشتراكية فلا يقضي احدهما على الآخر.

وهذه النظرة الخاطئة والمنهج هما اللذان أوحيا الى ماكسيم رودينسون نفسه ان يشير الى أن تعدد المذاهب الفقهية اوجد اسلامات عديدة فلا اسلام واحد، وحين يقول انه لا يوجد اقتصاد اسلامي واحد فابن خلدون من انصار المذهب الحر وابن حزم من أنصار المذهب الجماعي[1].

ولهذا عندما كتب ابن خلدون عن اطلاق الحرية الاقتصادية وعارض تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي كان زمانه يختلف عن زمان ابن تيمية الذي رأى ان تتدخل الدولة وتحد من الحرية لما حصل من الفساد والتلاعب والعبث بالثروة القومية وانتشار الفوضى في السوق الإسلامي، **وهكذا نتجه الى أن لكل امام زمانه وواقعه الذي يعيش فيه فاختلاف هذين الامامين اختلاف زمان ومكان لا اختلاف حجة وبرهان وهو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد**[2].

والرأي الذي نرجحه ونميل اليه وقد أشرنا اليه أثناء البحث ان كلا الاتجاهين خطأ في الدراسة والبحث لاي مسألة من مسائل الاقتصاد الإسلامي او غيرها من فروع المعرفة الإسلامية لانها لا تبنى في الواقع على أساس صحيح، بل ان الدراسة والبحث الصحيحين **والمنهج الذي يجب ان يصار اليه هو المنهج المأخوذ** من الكتاب والسنة والمصادر الشرعية الأخرى مع الاشارة الى أنه لا يؤثر الاختلاف بين العلماء والباحثين في الفروع والاجتهادات الفقهية لاسباب الخلاف التي بيناها في الباب الأول[3].

---

(١) انظر كتاب المدخل الى الاقتصاد الإسلامي للدكتور الفنجري ص ٥٤ مصدر سابق.

(٢) نفسه ص ٥٤.
وانظر المذهب الاقتصادي في الإسلام ص ٥٣ للدكتور الفنجري.

(٣) انظر ص ٢٧٧/١ وما بعدها من الرسالة .

ومعلوم سلفا ان المستشرقين لا يرجعون الى الادلة التي يعتمد عليها علماء المسلمين في مناهج بحثهم فلا يرجعون للمصدرين الكتاب والسنة ولا الأخذ ببقية المدارك الاستدلالية الأخرى التي ألفت من اجلها كتب أصول الفقه وهي التي بواسطتها يعرف مجال مأخذ العلماء ووجه استدلالهم. وعلى فرض ان المستشرقين اهتموا بأصول الفقه فان ادراكهم لهذا الفن غير جيد وهذا واضح في دراساتهم لمن يتبع ذلك.

ان المدارك التي استند اليها العلماء هي المنهج الذي يجب ان تقوم عليه الدراسات الاقتصادية وغيرها.

فان اضفنا الى هذا السبب وهو ضعف ادراك المستشرقين لاصول الفقه والانحراف المقصود منهم عن المصادر الشرعية أحيانا مع تبييت النية السيئة عند بعضهم وذلك حين يكتبون لاسيما وهم يكتبون بتصوراتهم العقلية الغربية عن أرضية ومناخ الإسلام والبلاد الإسلامية فهم لا يعيشون الحياة الإسلامية والعقلية العربية ـ اذا عرفنا هذا فانه يبدو ويظهر للباحث المدقق خطأ وانحراف آرائهم في مجال الحكم على اي مسألة اسلامية لخلو اذهانهم تماما عن المعرفة الإسلامية، بل ان ما تعلموه اخذوه من مصادر غير مباشرة ووقائع غير صحيحة، فهم اما ان تكون مصادرهم من المستشرقين القدامى الذين سبقوهم، واما ان يكونوا اعتمدوا في ذلك على آرائهم الشخصية الجريئة وهذا غالب كتاباتهم، ويسرعون كثيرا في التعلق بالاحاديث المكذوبة والموضوعة والضعيفة ضعفا شنيعا تلك الاحاديث التي دست على السنّة النبوية حين غيبة السيادة الإسلامية وتفرق الاهواء وظهور الفرق والبدع وللحقيقة ايضا نقول ان المستشرقين لا يأخذون أنفسهم بمراجعة درجة الحديث صحة أو ضعفا وحسبهم ان يقال ان هذا حديث فيأخذون به ويستدلون به قصدا للتشويه ولو كان مكذوبا لهذا كله كيف يطمئن المسلمون الى رأي المستشرقين.

والعجب من انحراف بعض المسلمين الذين كتبوا في الاقتصاد الإسلامي وفي غيره من المعرفة الإسلامية وتابعوا آراء المستشرقين ورددوها دون وعي الا انها آراء اساتذتهم في مدارس الاستشراق والذي نقترحه ازاء هذا ان نقرأ كتابات المستشرقين قراءة فاحصة ناقدة ونتولى الرد عليها مبدين السيئات التي الصقها

ويلصقها هؤلاء ويفرح بها بعض المأخوذين من المسلمين فيجعلها غرة في جبين كتابه وماعرف انها نكتة سوداء.

ولهذا نذكر نموذجين اخطائهم تاركين التفصيل لمناسبات أخرى ان شاء الله :

الأمر الثالث ـ نماذج من اخطاء المستشرقين :

كنا أشرنا في بحثنا هذا الى ما كتبه ماكسيم رودينسون في كتابه : « الإسلام والرأسمالية » حول اعتقاده الخاطىء بأن الاقتصاد الإسلامي لا يعبر الا عن مرحلة تاريخية فقط ولا يصلح بالضرورة لهذا العصر، ونحن في هذه النماذج نعرض بعض أوهام المستشرقين تاركين شبه المستشرقين الأخرى للباحثين ليردوا عليها فلقد كتب جاء أوستري كتابا سماه : « الإسلام في مواجهة النمو الاقتصادي »[1] ووقع في اخطاء تعرض لها الباحثون بالنقد والتحليل[2] ونذكر هنا نماذج منها :

الشبهة الأولى : يقول ـ جاك اوسترى : ـ « **ان عقيدة الجبر عند المسلمين هي التي أضعفت فعاليتهم الاقتصادية** ».

ونرد على هذه الدعوى بان القرآن الكريم والسنّة النبوية يكذبان بان هذه الدعوى ذلك ان القرآن مليء بالآيات التي تحث على استثمار كنوز الأرض وثروات الكون بجميع الطرق كالزراعة والصناعة، محملة الانسان مسئولية كسبه وسعيه يقول تعالى : ﴿ **وان ليس للإنسان الا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأوفى** ﴾[3].

فان عمل الانسان فله المكافأة المجزية، وان قصّر فعلى نفسه، ويقول : ﴿ **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون** ﴾[4] وهو دين العمل،

---

(١) انظر مقدمة كتاب جاء اوستري ص ٥ وما بعدها.
(٢) ـ وانظر كتاب المدخل الى الاقتصاد الإسلامي ـ للدكتور الفنجري ـ ص ٥٤ مصدر سابق.
ـ والمذهب الاقتصادي في الإسلام ـ د. الفنجري ص ١٥٨.
(٣) سورة النجم الآية ٣٩ ـ ٤١.
(٤) سورة التوبة الآية ١٠٥.

﴿ **فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله** ﴾[1]، ويقول الرسول ﷺ « ان الله يحب العبد المؤمن المحترف »[2].

الشبهة الثانية ـ تحريم الربا عائق من عوائق التنمية الاقتصادية :

والرد عليه : أن تحريم الربا ليس قاصرا على التشريع الإسلامي فحسب بل انه محرم في جميع الأديان، وعند جميع العقلاء من المفكرين من غير المتبعين لشرع سماوى كالإغريق وغيرهم، لان الربا وضع غير طبيعي للفائدة فالإسلام حرم جميع العقود التي تفضي الى أرباح غير معقولة او فيها غش أو غبن او مقامرة[3].

وليس كما قال جاك اوستري : ان الفائدة ضرورية للتنمية الاقتصادية بل ان توفر الفائدة الربوية وفسؤها في المجتمعات سبب من أسباب الاحتكار الاقتصادي وكثرة الديون واجتماع المال في وعاء واحد هي البنوك الربوية والافراد المرابون، وهم قليلون في العدد اذا قيسوا بافراد المجتمع.

والحق ان الفائدة عائق من عوائق التنمية الاقتصادية على عكس ما وهمه الاقتصادي جاك اوستري وصدق الله العظيم ﴿ **يمحق الله الربا ويربي الصدقات** ﴾[4] وما اشهار الافلاس لاكثر الشركات والمؤسسات والافراد، وتخلف بعض الدول اقتصاديا الا نتيجة للفائدة المركبة المضاعفة فهذا مغالطة من هذا الكاتب وغيره، واعتقد انهم هم انفسهم لا يسلّمون بما يقولونه في قرارة نفوسهم ﴿ **وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم** ﴾[5] وصدق الله العظيم اذ يقول : ﴿ **إنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور** ﴾[6].

---

(١) سورة الجمعة الآية ١٠.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) مفتريات على الإسلام للاستاذ احمد محمد جمال ص ١٧٩ وكتاب الاستاذ العقاد حقائق الإسلام واباطيل خصومه ٤٦.

(٤) سورة البقرة الآية ١٧٦.

(٥) سورة النمل الآية ١٤.

(٦) سورة الحج الآية ٤٦.

الشبهة الثالثة ـ تحريم القمار والفائدة حرما السلم لذة المخاطرة :

والرد على هذه الشبهة : ان ما يوصل الى الدمار وهلاك الاموال ونفاقها وابتزازها من هذا الطريق الذي يشجع على البطالة والوصول الى حافة الفقر في كل لحظة، والعيش دائما في حالة من القلق والذعر والخوف، فأين اللذة في هذا ؟ ان القمار مبني على الحسد حين ظهور النتيجة والحقد والهلع واختلاف الموازين الاخلاقية، ان المال الذي اتى لم يأت سوى عن طريق صدفة، الأمر الذي يثير كوامن الآخرين. يقول الاستاذ محمد المبارك : « ان الاخلاق تستنكر ان يربح الانسان لمجرد اتفاق أرقام او التقاء كرات تتدحرج فوق المنضدة فاي علاقة لكسب المئات او لالوف الجنيهات او خسرانها بأوضاع هذه الكرات او وقوف دوائر الأرقام عندها عند رقم دون غيره »[1].

اما الاستاذ / أحمد محمد جمال فينتهي الى : « ان المسلم بايمانه واعتماده على الله أكثر مخاطرة، وأوسع فعالية، وأعمق بحثا عن الرزق والأخذ بأسبابه، وطرقا لأبوابه، والمخاطرة في الأعمال التجارية المشروعة المباحة التي تعتمد على الاجتهاد وبذل المستطاع من فكر وسعي ومال وانتظار الربح الحلال الذي هو الثمرة للكدح »[2].

وأقول أي لذة وأي نتيجة طيبة في القمار، انها مراهنة حمقاء، ومخاطرة مؤداها الى الافلاس، وهي مخاطرة لاهية فارغة لا تتناسب والتشريع الإسلامي العادل « اذ الإسلام لا يقوم على المادة وحدها بل على الاخلاق ».

انني اعتقد ان في التجارة الحرة المبنية على الصدق والاعتماد على الله فحين يضع المزارع البذرة في الأرض وحين يفتح التاجر دكانه، وحين يركب النساج لينسج وهكذا.. فكل تجارة فيها مخاطرة ومجازفة ولكنها مجازفة شريفة لا ابتزاز فيها للاموال بطريق غير مشروع.

---

(١) مقدمة كتاب جاك اوستري ص ٥ وما بعدها.

(٢) احمد محمد جمال ـ مفتريات على الإسلام ص ١٨٣ ـ ١٨٥ بتصرف. مصدر سابق.

خاتمة وتوصيات

وإذا أوشكنا على الاسطر الاخيرة من هذه الرسالة، فاننا قبل هذا نرى أن نكتب كلمات بسيطة بمثابة عود على بدء مما قلنا مشيرين ـ على سبيل التذكير فقط ـ الى أهم النتائج التي توصل لها البحث راجين ان يتقبل الله هذا العمل ويرزقنا جميعا النية الطيبة في أي جهد نبذله..

ولهذا نشير الى الآتي :

أولا : اذا كان أصبح من المستقر والمتفق عليه اليوم أن الباحث في الاقتصاد الإسلامي لابد أن يجمع بين الثقافتين الثقافة الشرعية والثقافة الاقتصادية الفنية فانه يتضح من خلال هذه الرسالة أن أولى الدراسات الفقهية التي يجب أن يتزود بها كل باحث في الاقتصاد الإسلامي هو علم أصول الفقه ـ أي المدارك والادلة الشرعية ـ وأن هذه المادة يجب أن تأخذ حقها الوافي في قسم الاقتصاد الإسلامي في كليات الشريعة في الجامعات، وأشير بوجه أخص الى قسم الاقتصاد الإسلامي بكلية الشريعة في جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية والذي أصبح من المتوقع ـ ان شاء الله ـ ان يتحول الى كلية مستقلة للاقتصاد الإسلامي في نهاية العامين القادمين، وبهذا تكون المسئولية على هذه الجامعة أكبر من قيادة الأمة الإسلامية نحو تطبيق الاقتصاد الإسلامي والدعوة اليه على هذا المستوى الاكاديمي الجيد والتخصص العلمي الدقيق، وهو أمر طبيعي لأن طلاب الشريعة هم خير من يقومون على هذه المسئولية لاسيما وهم يجمعون ـ الآن ـ بين الثقافتين الشرعية والاقتصادية الفنية.

ثانيا : أن كل الباحثين في الاقتصاد الإسلامي وذلك منذ ظهور الإسلام حتى اليوم والى ما يشاء الله مهما اختلفت مناهجهم، وتشعبت بهم طرق البحث، وتعددت آرائهم، وتنوعت اجتهاداتهم، فانهم جميعا مقيدون في التوصل الى الحكم الشرعي للمسائل او القضايا الاقتصادية المطروحة عليهم بأمرين أساسيين :

الأمر الأول : الاستناد الى القرآن والسنّة.

الأمر الثاني : التوصل الى الحلول الاقتصادية الإسلامية بالطرق الشرعية المقررة من قياس واستحسان واستصلاح واستصحاب الى آخره، وأن أية دراسة اقتصادية لاتستند الى هذين الأمرين، فهي دراسة لاتمت الى الاقتصاد الإسلامي بصلة.

ثالثا : أن النصوص القرآنية والنبوية في المجال الاقتصادي وردت قليلة ومحدودة، وذلك لانها لم تتعرض للتفاصيل وانما جاءت متضمنة الاصول الاقتصادية الإسلامية والتي عبرنا عنها : « بالمذهب الاقتصادي الإسلامي » وانه من واقع هذه النصوص استطاع علماء المسلمين وحكامهم منذ ظهور الإسلام ان يستخلصوا على المستوى التطبيقي « الانظمة الاقتصادية الإسلامية » التي تناسب ظروف كل زمان ومكان، كما استطاع علماء المسلمين على المستوى النظري استخلاص مختلف النظريات الاقتصادية الإسلامية، كل ذلك مما أثرى الاقتصاد الإسلامي سواء على المستوى العلمي والتطبيقي أو على المستوى الفكري والنظري.

رابعا : ان الباحث في الاقتصاد الإسلامي ليس شأنه شأن الباحث في الاقتصاد الوضعي حرا في بحثه كيفما شاء، ولكنه مقيد أولا بنصوص القرآن والسنّة، وثانيا باتباع الطرق الشرعية المقررة كما أن الباحث في الاقتصاد الإسلامي ليس شأنه شأن الباحث في الاقتصاد الوضعي منشئا لمذهب اقتصادي معين، او مبتدعا لنظريات اقتصادية جديدة، وانما دوره هو دور الكاشف سواء في عرضه للأصول الاقتصادية الإسلامية مما عبرنا عنه باصطلاح « المذهب الاقتصادي في الإسلام » أم في بيان كيفية تطبيق هذه الاصول الاقتصادية الإسلامية بحسب مقتضيات كل عصره وظروف كل بلد مما عبرنا عنه على المستوى العملي باصطلاح « النظم الاقتصادية الإسلامية » وعلى المستوى العلمي او النظري باصطلاح « النظريات الاقتصادية الإسلامية ».

خامسا : وجوب الرجوع إلى التراث الفكري الاقتصادي الإسلامي في القرنين

الأول والثاني للهجرة لانهما يعتبران الركيزة الأولى، والمنطلق الحقيقي لبناء الدراسات الاقتصادية الإسلامية، وفيهما الثروة الأولى اذ لدينا من الشخصيات بعد صاحب الرسالة عليه السلام الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز ويجيىء بعدهم الامام أبو حنيفة وصاحباه أبو يوسف ومحمد بن الحسن وأبو عبيد من الفقهاء الاقتصاديين وغيرهم من علماء الرعيل الأول الذين قادوا المسيرة الفكرية الإسلامية قيادة حميدة على نهج الكتاب والسنة فلا بد والحالة هذه من الرجوع إلى ما كتبه هؤلاء في هذه الفترة لثروتها وأهميتها فهي الركيزة الأولى والقاعدة العريضة للانطلاقة في الدراسات الاقتصادية الإسلامية.

سادسا : الاهتمام بالتركيز على الاحاديث النبوية الصحيحة والتي يطمئن المسلم اليها ومحاولة الابتعاد قدر الاستطاعة عن الاستشهاد بالاحاديث الشديدة الضعيف أو الاحاديث الموضوعة، فهذا يعيب كل بحث اسلامي ولعلماء الحديث بحمد الله جهود مشكورة نرجو ان يستفيد منها الباحث في الاقتصاد الإسلامي وقد دعونا اضافة الى هذا بوضع معجم متكامل للاحاديث الصحيحة الخاصة بالمعاملات والاقتصاد وعدم الاقتصار في الصحيح على الكتب الستة ففي غيرها أحاديث صحيحة وهذه مهمة علماء الحديث في هذا العصر ليوفروا للباحثين الوقت.

سابعا : ان الدراسات الاقتصادية الإسلامية ليست قاصرة على أبواب المعاملات في كتب الفقه الإسلامي، بل هي أيضا موزعة في أبواب العبادات ككتاب الزكاة وهي ركن هام من أهم اصول الاقتصاد الإسلامي، ككتاب الاجتهاد الذي يشمل الغنائم والفيء والسلب وما أشبه ذلك، الأمر الذي يقتضي لفت النظر اليه بحيث لا يقتصر الباحث في الاقتصاد الإسلامي على أبواب المعاملات.

وهي مناسبة أن ندعو الى جمع شتات هذه البحوث الاقتصادية الإسلامية في كتاب مستقل وترتيبها وتبويبها مع الاشارة الى مراجعها في كتب الحديث والفقه.

ثامنا : نختم هذه التوصيات بضرورة ادخال مادة الاقتصاد الإسلامي ضمن مواد مختلف الجامعات، وكذلك في المدارس الثانوية مع وضع منهج مبسط وذلك باعتبار أن الاقتصاد اليوم هو عصب الحياة، وأنه ليس من المستثاغ أن تقتصر بعض جامعاتنا الإسلامية على تدريس الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي غافلة اقتصادنا الإسلامي.

وقبل أن أضع القلم أسأل الله بأسمائه الحسنى أن ينفع بهذا البحث انه ولي ذلك والقادر عليه. والله من وراء القصد.

د. حمــد الجنيــدل

الفهـــارس



بسم الله الرحمـٰن الرحيم

فهرس الآيات القرآنية

م	الآيـــة	رقمها
١	البقـــرة.	
ـ	إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها	٢٦
ـ	هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا	٢٩
ـ	إني جاعل في الأرض خليفة.	٣٠
ـ	ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين.	٣٦
ـ	الله له ملك السموات والأرض	١٠٧
ـ	وكذلك جعلناكم أمة وسطا	١٤٣
ـ	وإذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا	١٧٠
ـ	ولكم في القصاص حياة	١٧٩
ـ	إن ترك خيرا الوصية	١٨٠
ـ	يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر	١٨٥
ـ	وابتغوا ما كتب الله لكم	١٨٧
ـ	ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل	١٨٨
ـ	فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وماله في الآخرة من خلاق	٢٠٠
ـ	فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان	٢٢٩
ـ	يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى	٢٦٤
ـ	وما تنفقوا من خير فلأنفسكم	٢٧٢
ـ	وأحل الله البيع وحرم الربا	٢٧٥
ـ	يمحق الله الربا ويُرْبِي الصدقات	٢٧٦

م	الآيـــة	رقمها
ـ	وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ولا تُظلمون	٢٧٩
ـ	وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة	٢٨٠
ـ	لا يكلف الله نفسا إلا وسعها	٢٨٦
٢	**آل عمـــران**	
ـ	زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة	١٤
ـ	إن الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا	٧٧
ـ	كنتم خير أمة اخرجت للنـاس	١١٠
ـ	وشاورهم في الأمـــر	١٥٩
ـ	وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور	١٨٥
ـ	لتبلـون في أموالكم وأنفسكم	١٨٦
٣	**ســورة النســاء**	
ـ	ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما	٥
ـ	ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا	٣٢
ـ	واطيعـوا الله واطيعـوا الرسـول	٥٩
ـ	فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول	٥٩
ـ	ومن يطع الرسول فقد أطاع الله	٨٠
ـ	وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به	٨٣
ـ	فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم	١٦٠
ـ	وإن كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين	١٧٦
٤	**ســورة المـائدة**	
ـ	وتعاونوا على البر والتقـوى	٢
ـ	اليــوم اكملت لكم دينكـم	٣
ـ	الســارق والسـارقة فاقطعوا ايديهما	٣٨
ـ	وان احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع اهواءهم	٤٩

م	الآيــــة	رقمها
ـ	خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها	١٠٣
ـ	وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون	١٠٥
٩	**يــونــس**	
ـ	فأجمعــوا أمركم	٧١
١٠	**هــــود**	
ـ	واصنع الفلك بأعيننا ووحينا	٣٧
ـ	هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها	٦١
ـ	واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين	١١٦
١١	**الــرعــد**	
ـ	ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية	٣٨
١٢	**الحــجــر**	
ـ	إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون	٩
١٣	**النحــل**	
ـ	وعلى الله قصــد السبيــل	٩
ـ	وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم	٤٤
ـ	أو يأخذهم على تخوف	٤٧
ـ	ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء	٤٩
١٤	**الاســراء**	
ـ	وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا	٦
ـ	وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا	١٥
ـ	وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل	٢٦
ـ	إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين	٢٧
١٥	**الكــهــف**	
ـ	المال والبنون زينة الحياة الدنيا	٤٦

م	الآيـــة	رقمها
١٦	**طـــه**	
ـ	فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى	١١٧
ـ	ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا	١٢٤
ـ	قال رب لما حشرتني أعمى	١٢٥
ـ	قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها	١٢٦
١٧	**الأنبيـــاء**	
ـ	لقد أنزلنا إليكم كتابا فيه ذكركم	١٠
ـ	لا يسأل عما يفعل وهم يسألون	٢٣
١٨	**الحـــج**	
ـ	فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور	٤٦
ـ	وما جعل عليكم في الدين من حرج	٧٨
١٩	**النـــور**	
ـ	وآتوهم من مال الله الذي آتاكم	٣٣
ـ	رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله	٣٧
٢٠	**الفـرقـان**	
ـ	والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا	٦٧
٢١	**الشعـــراء**	
ـ	وإنه لتنزيل رب العالمين	١٩٢
ـ	نزل به الروح الأمين	١٩٣
ـ	على قلبك لتكون من المنذرين	١٩٤
٢٢	**النمـــل**	
ـ	إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زيّنّا لهم أعمالهم	٤
ـ	وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم	١٤

م	الآيـــة	رقمها
ـ	والله أخرجكم من بطون أمهاتكم	٧٨
٢٣	**القـصـــص**	
ـ	فخسفنـا به وبداره الأرض	٨١
٢٤	**العنكبـــوت**	
ـ	إن الله لغني عن العالمين	٦
٢٥	**الـــــروم**	
ـ	ذلك خير للذين يريدون وجه الله	٣٨
٢٦	**لقمــــان**	
ـ	واقصـد في مشيـك	١٩
٢٧	**سبــــأ**	
ـ	اعملــوا آل داود شكراً	١٣
٢٨	**فـــاطــــر**	
ـ	أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً	٨
ـ	ولا تزر وازرة وزر أخرى	١٨
ـ	ومنهم مقتصـد	٣٢
٢٩	**الـــزمـــر**	
ـ	الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه	١٨
ـ	واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم	٥٥
٣٠	**فـصلـــت**	
ـ	تنزيل من حكيم حميد	٤٢
٣١	**الشــــورى**	
ـ	أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله	٢١
٣٢	**الجـاثيـــة**	
ـ	وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا	١٣

م	الآيـــة	رقمها
٣٣	**الأحقـــاف**	
ـ	ولكلٍ درجات مما عملوا	١٩
٣٤	**الفتــــح**	
ـ	محمد رسول الله والذين معه اشدّاء على الكفار رحماء بينهم	٢٩
٣٥	**الحجــرات**	
ـ	إنما المؤمنون إخوة	١٠
٣٦	**النجــــم**	
ـ	وما ينطق عن الهوى ـ إن هو إلا وحي يوحى	٤/٣
ـ	وأن ليس للانسان إلا ما سعى	٣٩
٣٧	**الحـــديـــد**	
ـ	وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه	٧
ـ	لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة	١٠
ـ	لكي لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم	٢٣
٣٨	**الحشــــر**	
ـ	ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها	٥
ـ	كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم	٧
ـ	وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا	٧
٣٩	**الجمعـــة**	
ـ	إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع	٩
ـ	فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله	١٠

م	الآيـــة	رقمها
٤٠	**الطـــلاق**	
ـ	ومن يتق الله يجعل له مخرجـاً	٢
ـ	ويرزقه من حيث لا يحتسب	٣
ـ	اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم	٦
ـ	ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله	٧
٤١	**الملـــك**	
ـ	هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها	١٥
٤٢	**القـلـــم**	
ـ	كذلك العذاب ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون	٣٣
٤٤	**المعـــارج**	
ـ	إن الانسان خلق هلوعا ـ إذا مسه الشر جزوعـا ـ وإذا مسه الخير منوعا ـ إلا المصلين	٢٠/١٩ ٢٢/٢١
٤٤	**المــزمـــل**	
ـ	وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله	٢٠
٤٥	**المـــدثـــر**	
ـ	كل نفس بما كسبت رهينة	٣٨
٤٦	**النازعـــات**	
ـ	فأما من طغـى ـ وآثر الحياة الدنيا ـ فإن الجحيم هي الـمـــأوى	٣٨/٣٧ ٣٩
٤٧	**الـليـــــل**	
ـ	والليل إذا يغشى ـ والنهار إذا تجلى ـ وما خلق الذكر والأنثى ـ إن سعيكم لشتى ـ فأما من أعطى واتقى ـ وصدق بالحسنى ـ فسنيسره لليسرى ـ وأما من بخل واستغنى ـ وكذب بالحسنى ـ فسنيسره للعسرى ـ	١ـ ١٤

م	الآيــــة	رقمها
	وما يغني عنه ماله إذا تردى ـ إن علينا للهدى ـ وإن لنا لِلآخرة والأولى ـ فأنذرتكم نارا تلظّى	
٤٨	**الضـحــــى**	
ـ	ووجدك عائـلا فأغنـى	٨
٤٩	**العلـــــق**	
ـ	كلا إن الانسان ليطغى ـ أن رآه استغنى	٦/٧
٥٠	**الزلـزلـــة**	
ـ	فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ـ ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره	٧/٨
٥١	**العــاديــات**	
ـ	إن الانسان لربه لكنود ـ وانه على ذلك لشهيد ـ وانه لحب الخير لشديد	٦/٧/٨
٥٢	**الهمــــــزة**	
ـ	يحسب أن ماله أخلده ـ كلا لينبذن في الحطمة	٣/٤
٥٣	**قـريــــــش**	
ـ	الذي أطعمهم من جـوع وآمنهم من خوف	٤
٥٤	**المــاعـــون**	
ـ	أرأيت الذي يكذب بالدين ـ فذلك الذي يدع اليتيم ـ ولا يحض على طعام المسكين	١/٢/٣
٥٥	**المســـــد**	
ـ	سيصلى نارا ذات لهب	٣



بسم الله الرحمـٰن الرحيم

١٧	أمر الرسول ﷺ بقطع الحبل الذي كانت تتمسك به احدى النساء
١٨	إن الأشعريين إذا رحلوا في الغزو جمعوا ما لديهم بعضهم إلى بعض
١٩	إن الله هو المسعر القابض الباسط
٢٠	إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة لكل أمة من يجدد لها أمر دينها
٢١	إن الله يحب اذا عمل احدكم عملا ان يتقنه
٢٢	إن رجلا قال لرسول الله ﷺ معي دينار فقال انفقه على نفسك
٢٣	إن رجلا كان في عهد النبي ﷺ يخدع
٢٤	إن رجلا ممن كان قبلكم أتاه الملك ليقبض روحه
٢٥	إن الشيطان يأتي أحدكم فيقول أحدثت أحدثت
٢٦	إن في المال حقاً سوى الزكاة
٢٧	إن قوما ركبوا سفينة
٢٨	إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق
٢٩	أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم
٣٠	أنا كنا لنسلف على عهد الرسول ﷺ وابي بكر وعمر في الحنطة والشعير والتمر
٣١	إنما الأعمال بالنيات
٣٢	أي امتك شر ؟ قال : الأغنياء
٣٣	أي الكسب أطيب ؟ قال : عمل الرجل بيده وكل عمل مبرور
٣٤	لا بأس بالغنى لمن اتقى
٣٥	بل عارية مضمونة

٦٠	صدقة الفطر صاع من تمر أو صاع من شعير
٦١	عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
٦٢	العمـــل عبـــادة
٦٣	فلا ينصرفن أحدكم حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا
٦٤	قال الرسول ﷺ لسمرة إنما أنت مضار
٦٥	قال نعم ففيهما فجاهد
٦٦	قالوا يا رسول الله ـ سعر لنا فقال يا أيها الناس ان غلاء اسعاركم ورخصها بيد الله سبحانه
٦٧	قبل رسول الله يد رجل خشنة من كثرة العمل
٦٨	قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار
٦٩	قصة الشاب الذي يسرع إلى عمله فقال الصحابة لو كان هذا في سبيل الله
٧٠	قضى بالشفعة فيما لم يقسم بين الشركاء فاذا وقعت الحدود بينهم فلا شفعة
٧١	كان العباس بن عبد المطلب إذا دفع مالا مضاربة اشترط على صاحبه ألا يسيل به بحرا ولا ينزل به واديا ولا يشتري به ذات كبد رطبة
٧٢	كنا أكثر أهل المدينة حقلا وكان أحدنا يكري أرضه فيقول هذه القطعة لي
٧٣	لا تبع بيعا حتى تقبضه
٧٤	لا تبع ما ليس عنـدك
٧٥	لا تجتمع أمتي على خطـأ
٧٦	لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض
٧٧	لا تنـاجشـــوا
٧٨	لا حسد إلا في اثنين رجل آتاه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل واطراف النهار
٧٩	لا ضمـان على مؤتمـن

٨٠	لا ضرر ولا ضرار
٨١	لا يبع حاضر لباد
٨٢	لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه
٨٣	لا يدخل هذا ـ أي آلة الحرث ـ بيت قوم إلا دخله الذل
٨٤	ليبلغ الشاهد منك الغائب
٨٥	ليس لي من عمل أحب إلى الله من جوع وعطش. وانه لا يدخل ملكوت السموات من ملى بطنه
٨٦	ليس منا من يتغن بالقرآن
٨٧	ما أوديت زكاته فليس بكنز
٨٨	ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
٨٩	ما عال من اقتصد
٩٠	ما من مؤمن الا وأنا أولى به في الدنيا والآخرة
٩١	المحتكر ملعون
٩٢	المسلم للمسلم لا يظلم
٩٣	المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدود في فرية أو ردّة
٩٤	من أحيى أرضا ميتة فهي له
٩٥	من أسلف فليسلف في كيل معلوم إلى اجل معلوم
٩٦	من أصبح آمنا في سربه معافى في بدنه عنده قوت يومه كأنما حيزت له الدنيا
٩٧	من اعتق شركا له في عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط
٩٨	من بات في طلب الحلال بات مغفورا له
٩٩	من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها
١٠٠	من غشنا فليس منا
١٠١	من قتل قتيلا فله سلبه

١٠٢	من كان له أرض ليزرعها أو ليمنحها أخاه ولا يكريها
١٠٣	من كان له فضل أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه
١٠٤	من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين
١٠٥	الناس شركاء في ثلاث الماء والكلا والنار
١٠٦	نضّر الله امرىء سمع مقالتي فأداها كما سمعها
١٠٧	نعم المال الصالح للرجل الصالح
١٠٨	نفس المؤمن مطية فليحسن إليها
١٠٩	نهانا أن يزرع أحدنا إلا أرضا يملك رقبتها
١١٠	نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان يرفق بنا
١١١	نهى رسول الله ﷺ ان تباع السلعة حتى تحوزها التجار إلى رحالهم
١١٢	نهى رسول الله ﷺ عن بيع البعض على البعض
١١٣	نهى رسول الله ﷺ عن بيع المزابنة
١١٤	نهى رسول الله ﷺ عن التقاط ضالة الأرض
١١٥	نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض
١١٦	نهى عن بيع الذهب بالذهب
١١٧	هذا سوقكم فلا ينقص ولا يضرب على خراج
١١٨	هلك المكثرون إلا من قال هكذا هكذا
١١٩	والله اني لاخشاكم لله وأعلمكم بحدود الله
١٢٠	والله لا يؤمن احدكم حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه
١٢١	يد الله مع الجماعـة



فهـــرس الاعــــلام *

* رتب أسماء المؤلفين ابجديا طبقا لترتيب الحروف في اللغة العربية.
* اذا وجد في الاسم (ابن - أبو) فإنها لا تدخل في الترتيب الابجدي.
* هؤلاء الأعلام هم المترجم لهم في الحواشي .



بسم الله الرحمٰن الرحيم

فهرس المصادر

المصادر التي اثبتناها هنا هي جزء من الكتب المذكورة أثناء الرسالة نظرا لكثرتها فاخترنا المصادر التي رجعنا إليها مرات، ولقد بلغت مصادر الرسالة ما يزيد على خمسمائة مرجع ذكرنا أهمها مرتبة ترتيبا أبجديا :

١	أبو ذر الغفاري. عبد الحميد جودة السحار ـ مطبعة نهضة مصر / د.ت.
٢	الإتجاه الاجتماعي في التشريع الاقتصادي د. محمد فاروق النبهان ـ دار الفكر دمشق سنة ١٩٧٠
٣	اثر الادلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي د. مصطفى البغا ـ جامعة دمشق / د.ت.
٤	الاحكام السلطانية الماوردي ـ علي بن محمد بن حبيب ـ المكتبة التوفيقية القاهرة / د.ت.
٥	احكام السوق الامام يحيى بن عمر الكناني ـ الشركة التونسية للتوزيع / د.ت.
٦	الاحكام في أصول الاحكام الآمدي ـ سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي تحقيق عبد الرزاق عفيفي ـ مطابع النور الرياض سنة ١٣٧٨
٧	الاحكام في أصول الاحكام ابن حزم ـ علي بن احمد بن سعيد ـ مطبعة الامام القاهرة / د.ت.
٨	الاحكام في التمييز بين تصرفات القاضي والامام

	القرافي ـ احمد بن ادريس عبد الرحمن ـ مطبعة الانوار طبعة أولى سنة ١٣٥٧ هـ
٩	احياء علوم الدين الامام الغزالي ـ محمد بن محمد بن محمد ابو حامد ـ دار المعرفة بيروت / د.ت.
١٠	الادب المفـرد الامام البخاري ـ ابي عبد الله محمد بن اسماعيل ـ المطبعة السلفية القاهرة ١٩٧٨م
١١	الادلة المختلف فيها د. عبد العزيز الربيعة ـ مؤسسة الرسالة سنة ١٩٧٧م
١٢	ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول الشوكاني ـ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ
١٣	أسبـاب اختـلاف الفقهاء د. عبد الله التركي ـ مطبعة السعادة ـ مصر سنة ١٣٩٢ هـ
١٤	الإســلام والتأمــين د. محمد شوقي الفنجري طبعة الانجلو سنة ١٩٧٨م ـ القاهرة ـ طبعة عالم الكتب سنة ١٩٧٩م ـ القاهرة
١٥	الإسلام والتنمية الاقتصادية جــاك اوســتري ترجمة الدكتور نبيل صبحي الطويل ـ دار الفكر ـ دمشق / د.ت.
١٦	الإسلام والتنمية الاقتصادية د . شوقي دنيا دار الفكر العربي سنة ١٩٧٩م

١٧ الإسلام والرأسمالية
مكسيم رود نيسون
١٨ الإسلام والضمان الاجتماعي
د. محمد شوقي الفنجري ـ دار ثقيف الطائف
سنة ١٤٠٠ هـ
١٩ الإسلام والمشكلة الاقتصادية
د. محمد شوقي الفنجري ـ الانجلو المصرية
سنة ١٩٧٨م
٢٠ الاشارة الى محاسن التجارة
ابو الفضل الدمشقي
تحقيق الاستاذ الشوربجي
٢١ اصول الاقتصاد
د. احمد ابو اسماعيل ـ دار النهضة العربية القاهرة
سنة ١٩٧٩م
٢٢ اصول الاقتصاد . جـ ١
د. محمد حلمي مراد ـ طبعة نهضة مصر سنة
١٩٦١ ط ٢
٢٣ أصول التشريع الإسلامي
علي حسب الله ـ طبع دار المعارف مصر / ط ٦
٢٤ أصول الفقه
السرخسي ـ محمد بن احمد بن سهل ـ طبع دار
الكتاب العربي القاهرة سنة ١٣٧٢ هـ
٢٥ أصول الفقه
عبد الوهاب خلاف ـ مطبعة النصر القاهرة سنة
١٣٧٧ هـ
٢٦ أصول الفقه
محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي / د.ت.

٢٧ أصول الفقه الإسلامي
زكريـا البرى ـ نشر دار النهضة العربية سنة ١٩٨٠م

٢٨ أصول مذهب الامام احمد بن حنبل
د. عبد الله التركي ـ طبع جامعة الامام محمد بن سعود

٢٩ الاعتصـــام
للشاطبي ـ ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي ـ
المكتبة التجارية القاهرة / د.ت.

٣٠ الاعـــلام
خير الدين الزركلي ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة

٣١ اعلام الموقعين عن رب العالمين
ابن القيم الجوزية ـ محمد بن أبي بكر بن أيوب ـ
المكتبة التجارية ط ١ سنة ١٣٧٤ هـ

٣٢ الاقتصاد الإسلامي في تطبيقه على المجتمع المعاصر
د. محمد عبد الله العربي ـ مكتبة المنار ـ الكويت /
د.ت.

٣٣ الاقتصاد الإسلامي في ضوء الشريعة الإسلامية
د. محمود بابللي ـ مطبعة المدينة ـ الرياض ط ٢

٣٤ الاقتصاد الإسلامي مذهبا ونظاما
د. ابراهيم الطحاوي ـ طبع مجمع البحوث الإسلامية
سنة ١٣٩٤ هـ

٣٥ الاقتصاد الإسلامي منهج ومرتكزات ـ طبع جامعة الملك
عبد العزيز سنة ١٤٠٠هـ

٣٦ اقتصاديات النقود والبنوك
د. عيسى عبده ـ وعبد العزيز مرعي

٣٧ اقتصـــادنــا
محمد باقر الصدر ـ دار الفكر طبعة ٢ سنة ١٣٧٨ هـ

٣٨ اقتضاء الصراط المستقيم بمخالفة أصحاب الجحيم
ابن تيمية ـ احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام
تحقيق محمد حامد الفقي ـ مطبعة السنة المحمدية
طبعة ٢ سنة ١٣٦٩ هـ

٣٩ الام
الامام الشافعي ـ محمد بن ادريس بن العباس ـ طبعة
بولاق سنة ١٣٢٤ هـ

٤٠ الامام جعفر الصادق
محمد ابو زهرة ـ دار الفكر العربي / د.ت.

٤١ الاموال
الامام ابو عبيد القاسم بن سلام ـ مكتبة الكليات الازهرية
سنة ١٣٩٥ هـ

٤٢ بدائع الصنائع
الكاساني ـ ابو بكر بن مسعود بن احمد ـ شركة
المطبوعات العلمية ـ مصر ـ طبعة أولى سنة ١٣٧٧ هـ

٤٣ بداية المجتهد ونهاية المقتصد
ابن رشد « الحفيد » محمد بن احمد بن محمد بن
احمد ـ شركة المطبوعات المصرية ـ طبعة أولى د.ت.

٤٤ بنوك بلا فوائد
د. احمد عبد العزيز النجار ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة

٤٥ البيان والتعريف بأسباب ورود الحديث الشريف
الحسيني الحنفي
دار التراث العربي ـ القاهرة

٤٦ تاج اللغة وصحاح العربية
اسماعيل بن حماد الجوهري
دار الكتاب العربي ـ القاهرة ١٣٧٧ هـ

٤٧ | التـأمين
هيئة كبار علماء الرياض ـ مقدمة إلى المؤتمر الاقتصادي الإسلامي الأول ـ مكة المكرمة سنة ١٣٩٦هـ

٤٨ | تاريخ التشريع
محمد الخضري ـ المكتبة التجارية ـ مصر سنة ١٣٨٥هـ

٤٩ | تاريخ التشريع
محمد علي السايس ـ البابي الحلبي سنة ١٩٤٥م

٥٠ | تاريخ التشريع الإسلامي
د. محمد أنيس عباده ـ دار الطباعة المحمدية ـ القاهرة سنة ١٣٨٥ هـ

٥١ | تاريخ الخلفاء
الجلال السيوطي ـ عبد الرحمن بن ابي بكر ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة / د.ت.

٥٢ | تاريخ عمر بن الخطاب
ابن الجوزى ـ عبد الرحمن بن علي بن محمد ـ مطبعة المؤيد سنة ١٩١٢م

٥٣ | تاريخ الفقه الإسلامي
د. محمد يوسف موسى ـ دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٨ هـ

٥٤ | تاريخ الفكر الاقتصادي
د. سعيد النجار ـ دار النهضة العربية سنة ١٩٧٣م

٥٥ | تاريخ اليعقوبي
اليعقوبي ـ احمد بن اسحاق بن جعفر ـ بيروت ـ دار صادر سنة ١٣٧٩ هـ

٥٦	التجارة في الإسلام عبد السميع المصري ـ الانجلو المصرية سنة ١٩٧٦م
٥٧	التحرير في أصول الفقه الكمال بن الهمام الحنفي ـ الحلبي سنة ١٣٥٢ هـ
٥٨	التراتيب الادارية عبد الحي الكتاني ـ دار احياء التراث العربي ـ بيروت
٥٩	تطور الاعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية د. سامي حمودة ـ القاهرة سنة ١٩٧٦م
٦٠	تطور الفكر الاقتصادي والاجتماعي عبر العصور د. محمود عبد المولى ـ الشركة التونسية للتوزيع سنة ١٩٧٩م
٦١	تفسير المنار الشيخ محمد رشيد رضا ـ دار الكتاب الجديد بيروت سنة ١٣٩٠ هـ
٦٢	التمهيد في تخريج الفروع على الاصول الاسنوي ـ عبد الرحيم بن الحسن بن علي جمال الدين تحقيق محمد حسن هيتو ـ مؤسسة الرسالة ـ الشام ط ١ سنة ١٤٠٠ هـ
٦٣	الثروة في ظل الإسلام البهي الخولي ـ دار الاعتصام ـ القاهرة طبعة ٣ سنة ١٩٧٨م
٦٤	جامع بيان العلم وفضله ابن عبد البر القرطبي ـ دار الكتب ـ القاهرة
٦٥	الجامع الصغير الجلال السيوطي ـ عبد الرحمن بن ابي بكر ـ نشر المكتب الإسلامي للطباعة ـ بيروت / د.ت.

٦٦ جمال الدين الافغاني
عبد القادر المغربي ـ دار المعارف ـ مصر ـ سلسلة اقرأ
سنة ١٩٤٨م

٦٧ جمال الدين الافغاني
محمود ابو رية ـ دار المعارف ـ مصر سنة ١٩٧١م

٦٨ جواهر البخاري
اختيار مصطفى محمد عمارة

٦٩ حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)
ابن عابدين ـ محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن
احمد ـ البابي الحلبي سنة ١٩٦٦م طبعة ٢

٧٠ الحسبـــة
شيخ الإسلام ابن تيمية ـ احمد بن عبد الحليم ـ ضمن
فتاوى شيخ الإسلام طبع الرياض

٧١ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري
أدم متيز ـ ترجمة عبد الهادي ابو ريدة ـ طبع دار
الكتاب العربي ـ طبعة ٤ سنة ١٣٨٧ هـ

٧٢ حق الفقراء في اموال الاغنياء
د. ابراهيم اللبان ـ مجمع البحوث الإسلامية
سنة ١٣٨٣ هـ

٧٣ حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين
د. حسن حامد حسان ـ دار الاعتصام ـ القاهرة
سنة ١٣٩٦ هـ

٧٤ الخـــراج ـ الإمام يحيى بن آدم
تحقيق احمد محمد شاكر ـ المطبعة السلفية
سنة ١٣٧٧ هـ

٧٥ الخـــراج
الامام ابي يوسف ـ يعقوب بن ابراهيم

المطبعة السلفية ـ القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ

٧٦ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته
سيد قطب ـ الحلبي ـ طبعة ٢ سنة ١٩٦٥م

٧٧ خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي
د. محمود ابو السعود ـ بيروت ـ سنة ١٣٨٥ هـ

٧٨ خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي
الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف ـ دار القلم ـ الكويت / د.ت.

٧٩ دراسات في اختلاف الفقهاء
د. محمد ابو الفتح البيانوني ـ مؤسسة الرسالة سنة ١٩٧٧م

٨٠ ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية
د. محمد شوقي الفنجري ـ مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٨م

٨١ الرسـالـة
الامام الشافعي ـ محمد بن ادريس بن العباس.
تحقيق احمد شاكر ـ مطبعة الحلبي ـ القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ

٨٢ الرسائل والمسائل
الامام ابن تيمية ـ احمد بن عبد الحليم ـ طبع كردستان بالقاهرة سنة ١٣٢٩ هـ

٨٣ رفع الملام عن الأئمة الاعلام
الامام ابن تيمية ـ احمد بن عبد الحليم ـ ضمن فتاوى الشيخ ـ طبع الرياض

٨٤ رواد الاقتصاد العرب
السيد عاشور ـ دار الاتحاد العربي للطباعة ـ مصر سنة ١٩٧٤م

٨٥ روضة الناظر وجنة المناظر
ابن قدامه ـ عبد الله بن احمد بن محمد موفق الدين
تحقيق د. عبد العزيز السعيد ـ طبع جامعة الامام محمد
ابن سعود سنة ١٣٩٧ هـ

٨٦ الـزهـد
الامام احمد بن حنبل ـ دار الكتب العلمية بلبنان /
د.ت.

٨٧ سـنن ابن ماجـه
ابن ماجه ـ محمد بن يزيد ـ مطبعة دار التراث العربي ـ
لبنان / د.ت.

٨٨ سـنن ابو داود
ابو داود ـ سليمان بن الاشعث بن اسحاق ـ مطبعة دار
الحديث ـ الشام / د.ت.

٨٩ سـنن الترمـذي
الترمذي ـ محمد بن عيسى بن سورة ـ دار الدعوة ـ
سوريا ـ طبعة أولى سنة ١٣٨٨ هـ

٩٠ الشرح الكبير بحاشيته
الدسوقي ـ محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي ـ مطبعة
البابي الحلبي د.ت.

٩١ شفاء العليل في بيان الشبه المخيل ومسالك التعليل
الغزالي ـ محمد بن محمد بن محمد ابو حامد
تحقيق د. حمد الكبيسي ـ مطبعة وزارة الاوقاف العراقية
١٩٧١م

٩٢ الصـوفيـة
سميح عاطف الزين ـ دار الكتاب اللبناني / د.ت.

٩٣ طبقات ابن سعد
ابن سعد ـ محمد بن سعد بن منيع ـ دار صادر بيروت / د.ت.

٩٤ طبقات الفقهاء
الشيرازي ـ ابراهيم بن علي بن يوسف ـ نشر دار المعارف ـ بيروت ـ ١٩٧٨م

٩٥ الطرق الحكمية
ابن القيم الجوزية ـ محمد بن ابي بكر بن ايوب ـ نشر دار الباز ـ مكة المكرمة / د.ت

٩٦ عمدة القارئ شرح صحيح البخاري
البدر العيني الحنفي ـ الاميرية ـ القاهرة

٩٧ عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة
د. سليمان الطماوي ـ دار الفكر العربي سنة ١٩٧٦م الطبعة الثانية

٩٨ الغرر وأثره في العقود
الدكتور الصديق الضرير ـ مطبعة الحلبي سنة ١٩٦١م

٩٩ غياث الأمم
الامام الجويني ـ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف تحقيق احمد مصطفى حلمي ـ فؤاد عبد المنعم ـ دار الدعوة ـ الاسكندرية سنة ١٩٧٩م

١٠٠ الفتاوى
محمد رشيد رضا ـ دار الكتاب الجديد ـ بيروت ـ سنة ١٣٩٠ هـ

١٠١ الفتاوى السعدية
الشيخ عبد الرحمن بن سعدي ـ دار الحياة ـ دمشق سنة ١٣٨٩ هـ

١٠٢ فتح الباري شرح صحيح البخاري
ابن حجر العسقلاني ـ مطبعة الحلبي سنة ١٣٥٤ هـ

١٠٣ فتح القدير
الكمال بن الهمام الحنفي ـ المكتبة التجارية ـ مصر سنة ١٣٥٦ هـ

١٠٤ فتوح البلدان
البلاذري ـ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٧م

١٠٥ فقه الزكاة
د. يوسف القرضاوي ـ مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٧م

١٠٦ الفقيه والمتفقه
ابو بكر الخطيب البغدادي ـ دار احياء السنة ١٣٩٥ هـ

١٠٧ الفكر الاقتصادي عند عمر بن الخطاب
د. احمد الشافعي ـ رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة الأزهر ـ استنسل.

١٠٨ الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون
د. محمد علي نشأت ـ جامعة القاهرة سنة ١٩٤٤م

١٠٩ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي
محمد الحجوي ـ نشر المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٩٦ هـ

١١٠ القاموس المحيط
الفيروز ابادي ـ الناشر البابي الحلبي سنة ١٣٧١ هـ

١١١ القوانين الفقهية
ابن جزى المالكي ـ دار القلم ـ بيروت / د.ت.

١١٢ القياس في الشرع الإسلامي
ابن تيمية ـ احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ـ المطبعة السلفية سنة ١٣٤٦ هـ

١١٣ الكشاف في تفسير القرآن
الامام الزمخشري محمود بن عمر بن محمد ـ عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٨٥ هـ

١١٤ كشف الأسرار
عبدالعزيز البخاري ـ طبع الاستانة سنة ١٣٠٧ هـ

١١٥ كشف الخفاء
العجلوني ـ اسماعيل بن محمد بن عبد الهادي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٣٩٩ هـ

١١٦ مبادىء الاقتصاد
د. عبد المنعم راضي ـ طبع مصر سنة ١٩٧٩ م

١١٧ المبادىء الاقتصادية في الإسلام
د. علي عبد الرسول ـ دار الفكر العربي ـ الطبعة الثانية ١٩٨٠ م

١١٨ المبسوط
شمس الأئمة السرخسي ـ محمد بن احمد بن أبي سهل ـ مطبعة السعادة ـ مصر سنة ١٣٢٤هـ

١١٩ المجموع شرح المهذب
النووي ـ يحيى بن شرف الدين بن مرى بن حسن الحزامي ـ مطبعة الامام ـ مصر / د.ت.

١٢٠ مجموع رسائل ابن عابدين
ابن عابدين ـ محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن احمد
دار احياء التراث العربي ـ بيروت / د.ت.

١٢١	محاضرات في النظم الإسلامية د. محمد عبد الله العربي ـ مؤسسة سجل العرب ـ القاهرة د.ت.
١٢٢	المحــلى ابن حزم ـ علي بن احمد بن سعيد الاندلسي ـ مطبعة الامام سنة ١٩٦٤م
١٢٣	المدخل للاقتصاد الإسلامي د. محمد شوقي الفنجري الطبعة الأولى ـ القاهرة سنة ١٩٧٢ دار النهضة العربية
١٢٤	المدخل للتشريع الإسلامي د. محمد فاروق النبهان ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٧٧م ـ دار المطبوعات الكويت ١٩٧٨م
١٢٥	المدخل للفقه الإسلامي محمد الحسين حنفي ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة سنة ١٩٧٤م
١٢٦	المدخل للنظرية الاقتصادية الإسلامية د. احمد عبد العزيز النجار ـ دار الفكر ـ القاهرة ط ٢ سنة ١٣٩٤ هـ
١٢٧	المذاهب الاقتصادية الكبرى د. جورج سول ـ ترجمة د. راشد البراوي ـ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٧
١٢٨	المذهب الاقتصادي في الإسلام د. محمد شوقي الفنجري ـ دار عكاظ ـ المملكة العربية السعودية سنة ١٤٠١ هـ
١٢٩	مــراتب الاجمــاع ابن حزم ـ علي بن احمد بن سعيد الاندلسي ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت / د.ت.

١٣٠ المستدرك على الصحيحين
الحاكم النيسابوري ـ حيدر أباد الدكن ـ الهند ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٤١ هـ

١٣١ المستصفى
الامام الغزالي ـ محمد بن محمد بن محمد ابو حامد ـ المطبعة الاميرية

١٣٢ مسند الامام احمد
احمد بن حنبل ـ دار صادر ـ بيروت

١٣٣ مسند الامام زيد
زيد بن علي بن الحسين ـ مكتبة الحياة ـ بيروت سنة ١٩٦٦

١٣٤ مصادر الاحكام الإسلامية
زكريا البري ـ دار التراث ـ القاهرة

١٣٥ مصادر التشريع فيما لا نص فيه
عبد الوهاب خلاف ـ دار القلم ـ الكويت

١٣٦ المصارف والاعمال المصرفية
د. غريب الجمال ـ دار الشروق ـ القاهرة سنة ١٩٧٢ م

١٣٧ المصالح المرسلة
محمد الامين الشنقيطي ـ الجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة / د.ت.

١٣٨ المضاربة
د. فاضل يوسف خلف ـ بغداد ١٣٩٣ ـ مطبعة الارشاد

١٣٩ المعاملات الشرعية
الشيخ احمد ابراهيم ـ دار الانصار ـ القاهرة / د.ت.

١٤٠ المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي
لعدة من المستشرقين ـ تصوير بيروت عن طبعة بريل بليدن سنة ١٩٦٥ م

١٤١	المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار احياء التراث
١٤٢	معجم المؤلفـين الشيخ عمر رضا كحالة ـ مطبعة الترقي ـ دمشق ـ ١٣٧٦ هـ
١٤٣	المغنى ابن قدامه ـ موفق الدين عبد الله احمد بن محمد ـ طبعة المنار ١٣٤٧ هـ
١٤٤	المفردات في غريب القرآن الراغب الاصفهاني ـ مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة ١٣٨١ هـ
١٤٥	مقدمة ابن خلـدون عبد الرحمن بن خلدون ـ الاميرية ـ بولاق سنة ١٣٢٠ هـ
١٤٦	مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي د. عبد العزيز الدوري ـ طبعة أولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٦٩ م
١٤٧	ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز عماد الدين خليل ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت سنة ١٩٧٨ م
١٤٨	الملحقات في النقود د. رفيق المصري ـ بحث مقدم الى المؤتمر الاقتصادي الإسلامي ـ مكة المكرمة ـ استنسل سنة ١٣٩٦ هـ
١٤٩	ملخص ابطـال القياس ابن حزم ـ علي بن احمد بن سعيد الاندلسي تحقيق سعيد الافغاني ـ مطبعة جامعة دمشق سنة ١٣٧٩ هـ

١٥٠	الملكية في الشريعة الإسلامية وطبيعتها ووظائفها وقيودها د. عبد السلام العبادي ـ مكتبة الاقصى ـ عمان سنة ١٩٧٧ م
١٥١	الملل والنحل الشهرستاني ـ محمد بن عبد الكريم بن احمد ـ عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٨١ هـ
١٥٢	المنار وشروحه في أصول الفقه ـ للإمام النسفي وابن ملك
١٥٣	المدخل في الفقه الإسلامي د. زكريا البري ـ دار التراث القاهرة سنة ١٩٧٨م
١٥٤	مناهج الاجتهاد ـ د. محمد سلام مدكور
١٥٥	المنتقى شرح الموطأ الامام ابو الوليد الباجي ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة د.ت.
١٥٦	منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري د. محمد حسن الزين ـ نشر المكتب الإسلامي ـ بيروت سنة ١٣٩٦ هـ
١٥٧	المنقذ من الضـلال الغزالي محمد بن محمد بن محمد ابو حامد
١٥٨	المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية د. يوسف ابراهيم ـ طبع استنسل جامعة الازهر
١٥٩	منهج الصحوة الإسلامية د. احمد عبد العزيز النجار ـ طبع جدة سنة ١٣٩٦ هـ
١٦٠	الموافقات في أصول الفقه الشاطبي ـ ابراهيم بن موسى بن محمد ـ دار المعرفة ـ بيروت / د.ت.
١٦١	الموسوعة الاقتصادية د. راشد البراوي ـ دار النهضة العربية ـ مصر سنة ١٩٧١م

١٦٢	النبذ في أصول الفقه ابن حزم ـ علي بن احمد بن سعيد الاندلسي تحقيق سعيد الافغاني ـ مطبعة جامعة دمشق
١٦٣	نحو اقتصاد اسلامي ـ المنهج والمفهوم د. محمد شوقي الفنجري ـ دار الزايدي للطباعة/د.ت.
١٦٤	نشر العرف في بناء بعض الاحكام على العرف ابن عابدين بن محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز ـ ضمن رسائله ـ دار احياء التراث العربي ـ بيروت/د.ت.
١٦٥	نصب الراية في تخريج احاديث الهداية الزيلعي ـ عثمان بن علي بن محجن ـ مطبوعات المجلس الأعلى في الهند سنة ١٣٥٧ هـ
١٦٦	النظام الاقتصادي في الإسلام د. احمد العسال ـ فتحي عبد الكريم ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة
١٦٧	نظرية التوزيع في الإسلام د. رفعت العوضي ـ القاهرة ـ طبع مجمع البحوث سنة ١٩٧٤م
١٦٨	نظرية العرف د. عبد العزيز خياط ـ مكتبة الأقصى ـ عمان سنة ١٣٩٧ هـ
١٦٩	النفقات العامة في الإسلام د. يوسف ابراهيم ـ دار الكتاب الجامعي ـ القاهرة سنة ١٩٨٠م
١٧٠	منهج البلاغة الشريف الرضي شرح الامام محمد عبده ـ مؤسسة الأعلى ـ بيروت/د.ت.

١٧١	نوابغ الفكر الإسلامي انور الجندي ـ دار الرائد العربي سنة ١٩٧٩م
١٧٢	نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار الشوكاني ـ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله ـ البابي الحلبي د.ت.
١٧٣	الهـدايـــة المرغيناني الحنفي ـ مطبعة البابي الحلبي سنة ١٣٨٢ هـ
١٧٤	الورق النقدي حكمه وحقيقته الشيخ عبد الله بن منيع ـ مطابع الرياض طبعة أولى سنة ١٣٩١ هـ
١٧٥	الوسيط في أصول الفقه د. وهبة الزحيلي ـ المطبعة العلمية ـ دمشق سنة ١٣٨٨ هـ

فهـــرس المـوضـوعـــات

الجزء الأول

الصفحة



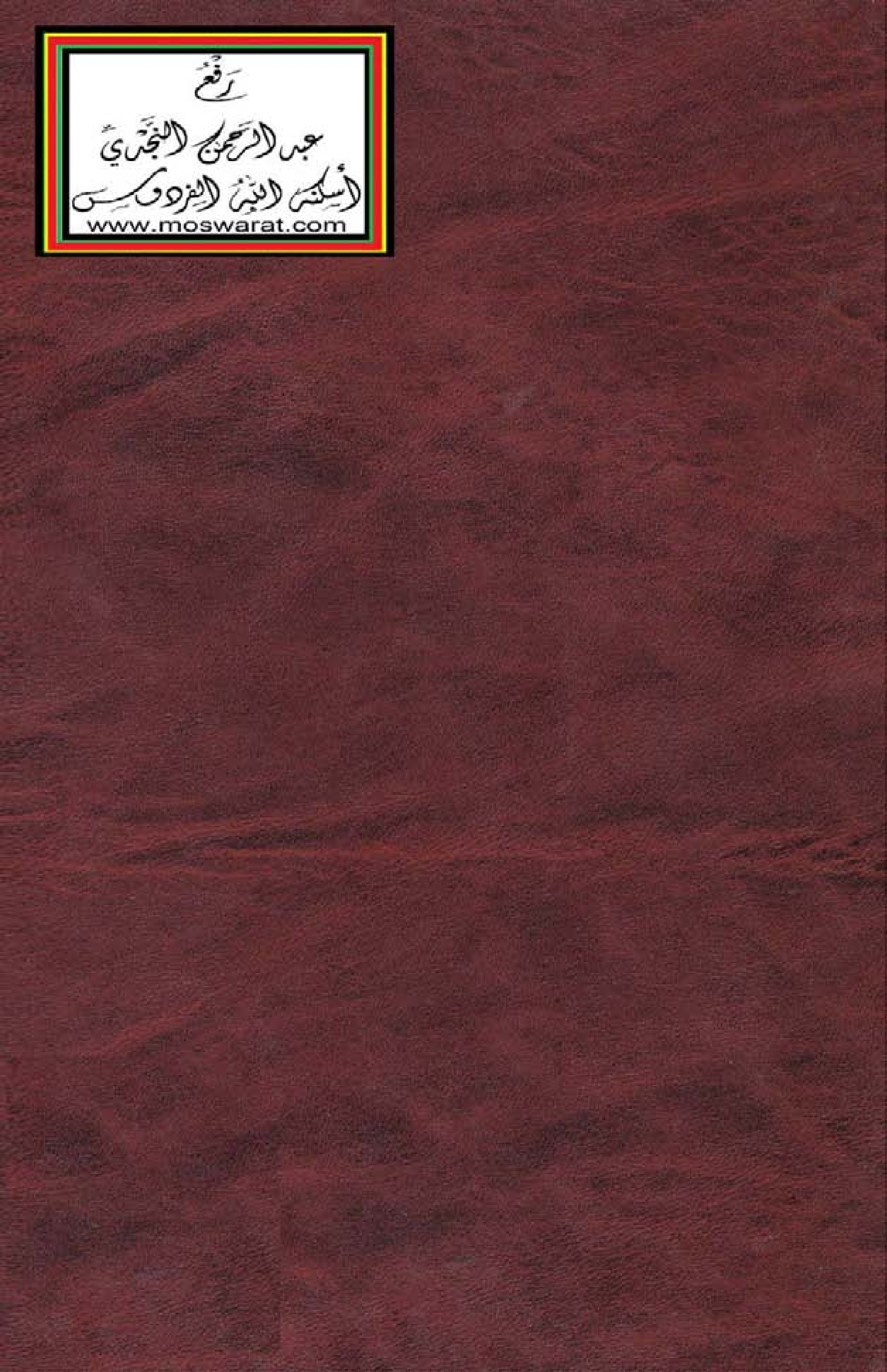
تابع فهـــرس الموضـوعـات

الجزء الثاني

الصفحة

الباب الثاني : مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي
(دراسة تطبيقية)

طبع بشركة العبيكان للطباعة والنشر ــ الهاتف : ٤٩٨٣٣٩٢ ــ الرياض


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com